LIBRARY OF CONGRESS
1800

Der Organismus

der

philoſophiſchen Idee

in

wiſſenſchaftlicher und geſchichtlicher Hinſicht.

Von

Dr. Joſeph Hillebrand,

großherzoglich heſſiſchem Oberſtudienrathe und ordentlichem öffentlichen Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität in Gießen, des großherzoglich heſſiſchen Ludwigordens Ritter.

Ο μὲν φιλόσοφος περὶ τὰς ἰδέας σπουδάζει.

Arist. Probl. XXX., 9.

Dresden und **Leipzig,**
in der Arnoldiſchen Buchhandlung.

1842.

NO LONGER THE PROPERTY OF THE UNION THEOLOGICAL SEMINARY, N. Y., 1933

B82
.H5

0921 D4
23 D 44

0-30-44

Vorrede.

Was nachfolgende Schrift bezweckt, sagt ihr Titel. Es kommt darauf an, den Versuch zu machen, das philosophische Denken nach seiner *selbstinnerlichen* und damit *nothwendigen* Entwickelung und Bestimmung sowohl in *wissenschaftlicher* als auch, und zwar vornehmlich, in *geschichtlicher* Hinsicht in gedrängter Darstellung vorzuführen. Der Verfasser findet deßfalls wenig vorwortlich zu bemerken, indem sein philosophischer Standpunct, dessen allgemeine Bezüge er hier nach ihrem organischen Verhältnisse bloß *übersichtlich* entwickelt, sowie seine ganze philosophische Richtung bereits in früheren Schriften, namentlich *in der Philosophie des Geistes*, hinlänglich von ihm bezeichnet vorliegt.

Was die Methode der sich hier bietenden *geschichtlichen* Entwickelung insbesondere angeht, so hat sie den Zweck, hauptsächlich nur den *speculativen* Fortschritt der Philosophie, oder (um so zu sagen) die *historische Immanenz* des freien, philosophischen Gedankens aufzuweisen. Sollte der Verfasser in der Auffassung der verschiedenen Lehren mit Anderen nicht immer übereinstimmen, sollte seine Ansicht selbst hin und wieder etwas Auffallendes haben, so beruhigt er sich damit, daß

er nirgends subjective Willkür herrschen ließ, vielmehr, wie der Sachkundige leicht bemerken wird, seine Urtheile unter sorgfältiger Berücksichtigung fremder Darstellungen möglichst auf historische Urkundlichkeit zu gründen bemüht war. Zu bedauern hat er nur, daß einige gelehrte und tüchtige Schriften, welche über mehre Seiten der alten und neueren Philosophie mit Geist und Scharfsinn handeln, entweder zu spät für seine Arbeit erschienen oder ihm zufällig zu spät bekannt geworden sind. Uebrigens konnten literarische Anführungen dem Plane und Umfange des Buches gemäß nur in sehr beschränktem Maße stattfinden. — Die nachträglichen Berichtigungen wolle man, da sie zum Theil den Gedanken selbst berühren, im Voraus vergleichen.

Indem der Verfasser nun auch diese Arbeit, wie seine früheren, der unbefangenen und wohlwollenden Aufnahme philosophischer Denker empfiehlt, erlaubt er sich, in Bezug auf das große Publicum an die Worte Platon's zu erinnern:

φιλόσοφον μὲν ἄρα πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.

Resp. l. VI., p. 89. E. B.

Gießen, im October 1841.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung 1

Erste Abtheilung.

Der wissenschaftliche Organismus der philosophischen Idee 5

I. Dialektik 6
A. Die speculative Dialektik 8
1) Das Sein 10
2) Das Werden 17
3) Die Wirklichkeit 21
B. Die methodische Dialektik 26
a) Der logische Proceß 27
α) Die logische Thesis 28
β) Die logische Antithesis 28
γ) Die logische Synthesis 29
b) Die logischen Gesetze 30
α) Das Gesetz der logischen Determination . . 30
β) Das Gesetz des Widerspruchs 31
γ) Das Gesetz des zureichenden Grundes . . 32
c) Die logischen Formen 32
α) Der Begriff schlechthin 33
β) Das Urtheil 34
γ) Der Schluß 36

II. Naturphilosophie 37
1. Das Wesen der Natur 38
2. Die Formen der Natur 40
3. Die Stufen der Natur 41

III. Philosophie des Geistes 46
A. Pneumatologie 46
B. Anthropologie 51
a) Psychologie 52
b) Pragmatologie 59
α) Wissenschaft 60
1) Die wissenschaftliche Thesis 61
2) Die wissenschaftliche Antithesis . . . 63
3) Die wissenschaftliche Synthesis . . . 64
β) Moral 65
1) Die moralische Thesis 66
2) Die moralische Antithesis 67
3) Die moralische Synthesis 68
γ) Die Kunst 69

Seite
1) Die künstlerische Thesis 70
2) Die künstlerische Antithesis 71
3) Die künstlerische Synthesis 72
c) Historiologie 74
α) Der Staat 75
1) Die politische Thesis 77
2) Die politische Antithesis 78
3) Die politische Synthesis 82
β) Die Völker 83
1) Die völkerrechtliche Thesis 85
2) Die völkerrechtliche Antithesis . . . 86
3) Die völkerrechtliche Synthesis . . . 89
γ) Die Menschheit 92
C. Theologie 94
a) Die Gottheit 94
b) Die Schöpfung 96
c) Die Offenbarung 97

Zweite Abtheilung.

Der historische Organismus der philosophischen Idee . 100

I. Die antike Philosophie, 600 v. Ch. (Thales) — 550 n. Ch. (Simplicius) 104

Erste Periode.

Die rein nationale griechische Philosophie, oder die griechische Philosophie in ihrer national-selbstständigen Entwickelung. (Von Thales bis Aristoteles oder von 600 v. Chr. bis etwa 300 v. Chr.) 107

Erste Epoche.

Ontologisch-kosmologische Stellung der philosophischen Idee bei den Griechen 110
a) Standpunct der materiellen Objectivität. (Aeltere ionische Naturphilosophie, etwa 600 bis 540 v. Chr.) . . 112
α) Thales 113
β) Anaximander 114
γ) Anaximenes 116
b) Standpunct der abstract-ideellen Ontologie . . 116
α) Die Pythagoräer 118
β) Die Eleaten 123
c) Standpunct der ontologisch-objectiven Vermittelung . 128
α) Heraklit 130
β) Die Atomistiker 137
γ) Empedokles 143
δ) Anaxagoras 150

Zweite Epoche.

Teleologisch-anthropologische Stellung der Idee. (Von den Sophisten bis auf Platon.) 158
a) Standpunct des anthropologischen Subjects (die Sophisten) 160
b) Standpunct der anthropologischen Subjectivität als solcher (Sokratik) 167
α) Sokrates 168
β) Die Sokratiker 177

Seite
1) Die megarische Secte 179
2) Die kynische Secte 182
3) Die kyrenaische Secte 183

Dritte Epoche.

Ideologisch-theologische Stellung der Philosophie (Platon und Aristoteles, 400—300 v. Chr.) 186
α) Platon. (Transcendent-theologischer Idealismus) 189
β) Aristoteles. (Immanent-theologischer Idealismus) . 218

Zweite Periode.

Die antike Philosophie im Processe der Auflösung. (Von Aristoteles bis Simplicius, oder von 300 v. Chr. bis 550 n. Chr.). 255

Erste Epoche.

Standpunct der abstractiven Subjectivität. (300—100 v. Chr.) 259
a) Der systematische Dogmatismus 263
α) Die Stoiker 264
β) Epikur 272
b) Der systematische Skepticismus 279

Zweite Epoche.

Der reproductive Eklecticismus. (Die römisch-griechische Philosophie, 100 v. Chr. bis 200 n. Chr.) 284

Dritte Epoche.

Der speculative Synkretismus (Die orientalisirende, alexandrinische Philosophie. — Neuplatonismus überhaupt, 200 bis 550 n. Chr.) 292
a) Der theologisirende Neuplatonismus 297
b) Der theologische Neuplatonismus 299
α) Der neuplatonische Judaismus 300
β) Der Gnosticismus 304
γ) Der neuplatonische Christianismus . . . 306
c) Der systematische (eigentliche) Neuplatonismus . . 308

II. **Moderne** (christlich-germanische) **Philosophie** . . 322

Erste Periode.

Theologischer Idealismus. (Die Philosophie des Mittelalters, 900—1600, oder von Johannes Scotus Erigena bis Baco von Verulam incl.) 328

Erste Epoche.

Scholastik. (Von Johannes Scotus Erigena bis Raimund von Sabunde incl., von 900—1450) 329
a) Erstes Stadium der Scholastik. (Einleitende Vorstufe) . 338
b) Zweites Stadium der Scholastik. (Die Scholastik auf der Stufe der eigentlichen Vollendung) 345
α) Die constructive Scholastik 346
β) Die syllogistisch-dialektische Scholastik . . . 353
Kirchlicher (rein theologischer) Aristotelismus 358
Neuplatonisirender Aristotelismus 363
c) Drittes Stadium der Scholastik (Stufe der Auflösung) 366
α) Abstract-formale Tendenz 366
β) Mystisch-reale Tendenz 370

Seite

Zweite Epoche.

Antischolastik. (Von Raymund von Sabunde bis auf Baco von Verulam incl. [1450—1600.]) 373
a) Restaurative Antischolastik 375
α) Restaurative Philosophie 377
Der neue oder restaurative Platonismus . . 378
Der neue oder restaurative Aristotelismus. (Die neuen Peripatetiker) 379
Andere humanistische Antischolastiker . . . 380
β) Restaurative Theologie 381
b) Constructive Antischolastik 383
α) Die constructive Speculation 384
β) Die constructive Mystik 389
γ) Die constructive Empirik 393

Zweite Periode.

Transcendentaler Idealismus. (Neuere Philosophie. — Von Cartesius bis auf die Gegenwart.) 395

Erste Epoche.

Logisch-subjectiver Transcendentalismus 397
a) Cartesius 398
b) Spinoza 407
c) Leibnitz 418

Zweite Epoche.

Psychologischer Transcendentalismus 427
a) Locke und Berkeley. (Die abstracte Thesis des psychologischen Subjects) 429
b) Hume und die übrigen schottischen Philosophen (Gegensatz des empirisch-psychologischen Scepticismus und Dogmatismus) 433
c) Die französische Philosophie. (Der psychologisch-empirische Sensualismus) 438

Dritte Epoche.

Absoluter Transcendentalismus. (Von Kant bis auf die Gegenwart.) 445
a) Psychologischer Transcendental-Absolutismus . . 448
α) Absoluter psychologischer Transcendental-Formalismus (Kant † 1804.) 449
β) Absoluter psychologischer Transcendental-Realismus (Fichte † 1814.) 454
b) Ideologischer Transcendental-Absolutismus . . 463
α) Transcendentalismus der absoluten Anschauung (Schelling) 465
β) Transcendentalismus des absoluten Begriffs (Hegel) 469

Einleitung.

Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.
Cartes. Princ. philos. I., 6.

Die absolute Thatsache, d. h. diejenige, welche keine Voraussetzung hat als sich selbst, ist der reine Gedanke; denn alle andere Thatsächlichkeit, innerliche wie äußerliche, wird von ihm erst als solche gesetzt und bestimmt, während er ursprünglich nur sich selber setzt. Er bildet die höchste und letzte Instanz, von welcher jede gegebene Wirklichkeit das Recht der Wahrheit zu erwarten und zu nehmen hat. Als absolute Thatsache enthält derselbe aber auch wesentlich die absolute Position, oder indem er sich selbst schlechthin setzt, setzt er auch das Sein. Er ist hiermit zugleich sein eigener absoluter Anfang und in diesem ebensosehr seine Unmittelbarkeit als Mittelbarkeit; denn in seiner schlechthinnigen Selbstbejahung liegt die Nothwendigkeit, auch schlechthin sich auf sich selbst zu beziehen.

Es ist aber jener Anfang an sich selbst in zweifacher Weise absolut, in directer nämlich und indirecter, oder er hat eine zweifache Form eine positive und negative, indem die unbedingte Selbstaffirmation des reinen Denkens die unbedingte Negation gegen gleiche Berechtigung aller

dem Denken als solchem äußerlichen Momente der Gegebenheit einschließt, d. h. den (vorläufigen) Zweifel an Allem, außer dem reinen Gedanken zu Folge hat (**de omnibus dubitandum est. Cartes.**).

Insofern nun der Gedanke sich als absolute Thatsache selbsterfaßt und auf dem Grunde und im Elemente dieser Selbsterfassung das Sein bestimmt, erscheint er als der philosophische Gedanke, als die philosophische Idee.

Auf die philosophische Idee bezieht sich die Philosophie. Sie ist die Selbstentwickelung dieser Idee, oder der Gedanke, insofern er sich in seiner Einheit mit dem Sein zu begreifen strebt. In der Philosophie will somit der Gedanke seine subjective Freiheit zur objectiven Bestimmtheit, seine subjective Allgemeinheit zur wesenhaften Concretion vermitteln. Da aber der Gedanke die eigenthümliche Wesenform des Geistes ist und dieser in ihm erst zu seiner freien Subjectivität kommt, so erscheint auch die Bedeutung der philosophischen Idee als wesentlich Eins mit dem Geiste, insofern er von sich aus und im Elemente seines freien Selbstbewußtseins das Sein objectivirt. Die Philosophie würde diesem gemäß zu erklären sein als der sich in seinem freien Selbstbewußtsein objectiv, d. h. durch das Denken des Seins (der Wirklichkeit), bestimmende Geist.

Indem sonach die Philosophie die absolute Thatsächlichkeit des Gedankens zum Begriffe zu bringen sucht, enthält sie, wie schon angedeutet, nur den Proceß des reinen Gedankens oder der philosophischen Idee selbst, und es fällt daher ihr Anfang mit dieser Thatsächlichkeit selbst zusammen, oder der absolute Selbstanfang des freien Gedankens ist auch der Anfang der Philosophie. Diese hat mithin gleich jenem keine andere Voraussetzung als sich selbst; der freie Act des Denkens ist, wie ihr ewiger Anfang, so ihr ewiger Fortschritt.

In der Philosophie treibt sich auf diese Weise die philosophische Idee selbst zu ihrer objectiven Gestaltung und Selbstbestimmung fort und will sich als

die Macht der Allgemeinheit selbst bestimmen, d. h. sich als Wirklichkeit der Freiheit denken. Hierin ist die Bedeutung des Organismus der philosophischen Idee gelegen, welcher demnach die eigene selbstproducirte objective Bestimmtheit des absoluten Denkens, die an sich selbst gesetzte Wirklichkeit, die selbst vermittelte Totalität des freien subjectiven Geistes ist.

Die Philosophie nun, welche im weitesten Sinne der sich in seiner Freiheit bewegende und fortbildende Geist ist, gewinnt ihre selbstständige Bedeutung, die Wahrheit ihres Begriffes, erst in der Form der Wissenschaft, oder diese selbst ist vielmehr die eigenste Wesenheit derselben und zwar so sehr, daß die Philosophie, so wie sie überhaupt die Grundbedingung und Gewähr aller substantiellen Kultur ist, solches nur als Wissenschaft sein kann. In dieser Form oder, was angemessener, in dieser positiven Hervorbildung ihres Wesens enthält sie die Möglichkeit und die Wahrheit aller besondern Wissenschaften, welche, wie die Geschichte erweist, aus ihr hervorwachsen und aus ihrem Leben die Kraft immer neuer Entwickelungen schöpfen.

Die wissenschaftliche Form der Philosophie besteht aber wesentlich in der bezeichneten Organisation der Idee selbst oder, was dasselbe ist, darin, daß das absolute (d. h. das rein mit sich selbst anfangende und in sich schlechthin fortschreitende) Denken sich in seinem eigenen Zusammenhange, in seiner selbstbestimmten Totalität weiß und darstellt.

Und so hat denn die philosophische Idee zunächst ihren Organismus in der Entfaltung ihrer wesenhaften Momente als solcher, oder in dem Unterschiede und der Einheit ihrer Gliederung selbst, steht aber zugleich hiermit nothwendig in der geschichtlichen Bewegung, indem der Geist nur in der Geschichte die Bedingungen seiner allseitigen Erfüllung und den Totalzusammenhang mit sich selber gewinnen kann. Diese geschichtliche Fortbestimmung der philosophischen Idee geht übrigens von dieser selbst aus, hat in dem Wesen derselben ihr Princip und die substantiellen Motive ihres Processes, woraus folgt, daß auch die wahre geschichtliche Form

und Darstellung der Idee nothwendig organisch, d. h. eine ideal-immanente sein müsse.

Hiernach wird also der Organismus der philosophischen Idee für die weitere Betrachtung eine doppelte Seite bieten, die eigentlich wissenschaftliche und die historische, so daß die folgende Ausführung selbst zwei Hauptabtheilungen, nämlich

I. die wissenschaftliche, und
II. die historische

umfaßt.

Erste Abtheilung.

Der wissenschaftliche Organismus der philosophischen Idee.

Die philosophische Idee ist das absolute Denken, der Geist, insofern er als freie Subjectivität den reinen Begriff des Seins sucht. Der wissenschaftliche Organisationsproceß beginnt nun mit der abstracten Selbstbestimmung der Idee oder mit dem reinen Selbstanfange und der allgemeinen Selbsterfassung des Denkens, gewissermaßen mit dem Denken des Denkens *). Der nächste Fortschritt ist sodann dieser, daß sich die Idee zur objectiven Bestimmtheit bringt, d. h. die Natur (das Gegenständliche als solches, noch abgesehen davon, was es etwa im Besonderen bedeuten möge) als Moment ihrer Selbstbestimmung nimmt und an derselben ihre abstracten Kategorieen realisirt findet. Die dritte Richtung erweiset sie darin, daß sie sich in ihrer eigenen Subjectivität bestimmt, d. h. sich selbst als freie Wirklichkeit faßt, somit eben so sehr ihre abstracte Allgemeinheit als ihre

*) Man hat wohl den Ausdruck: „das Denken des Denkens" sonderbar gefunden, nicht überlegend, daß ja die gewöhnliche Logik schon ein Versuch ist, das Denken als solches zu denken. Und in der That hat die Sache keine andere Bedeutung als die der reinen Selbsterfassung des Denkens und somit der Vermittelung seines reinen Selbstbewußtseins hinsichtlich des Begriffes überhaupt. Spricht doch auch Aristoteles (Met. XII, 9.) von einer νοήσεως νόησις, worin er das Wesen des νοῦς findet.

objective Naturbestimmtheit an sich aufhebt und sich als Einheit beider damit eben als die positive Existenz der Freiheit, als das sich selbst setzende und selbstbewußte Sein begreift.

Diesem gemäß entfaltet sich nun der wissenschaftliche Organismus der philosophischen Idee von selbst in drei besonderen Organismen (gleichsam besonderen organischen Systemen), oder die Wissenschaft der Idee zertheilt sich in drei Wissenschaften, welche bezeichnet werden mögen:

I. als Dialektik *),
II. als Naturphilosophie, und
III. als Geistesphilosophie **).

I.

Dialektik.

Die Philosophie, als die philosophische Idee in ihrer wissenschaftlichen Form, hat keine Voraussetzung als diese Idee oder sich selbst, und insofern ist sie in der That rein voraussetzungslos. Ihr Anfang ist demnach ein absoluter und fällt, wie schon angedeutet worden, mit dem absoluten Denken zusammen. Von diesem Gesichtspuncte aus beginnt daher auch die Philosophie nicht mit dem absoluten Zweifel, d. h. mit dem Zweifel an Allem, dieser würde vielmehr ein Widerspruch in sich selber sein, denn er ist als solcher schon das absolute Denken und bejahet somit in seiner reinen Ver-

---

*) Der Begriff der Dialektik hat die Bedeutung des sich selbst zu seinem reinen Selbstbewußtsein vermittelnden und so sich in seinen eigenen Bestimmungen begreifenden Denkens.

**) Ob dieser oben angedeutete Entwickelungsgang der philosophischen Idee oder der Philosophie selber in der Erfahrung sich gerade so darstelle oder nicht, bleibt hier, wo es darauf ankommt, den Gegenstand nach seinem wissenschaftlichen Verhalten zu bestimmen, gleichgültig. Die Theorie hat das Wesen in der Form des Gedankens aufzuweisen, nicht aber die unmittelbare concrete Erscheinung als solche vorzuführen.

neinung die absolute Thatsache der philosophischen Idee. Dennoch kann der absolute Zweifel gewissermaßen als Anfang der Philosophie gelten, aber nur insofern, als er reine Negation aller außerhalb jener Thatsache genommenen Voraussetzungen ist — oder er ist der reine Anfang der Philosophie, weil und insofern er die erste Form des Setzens, des absoluten Denkens, der absoluten Thatsache oder der philosophischen Idee in ihrer Ausschließlichkeit gegen jedes anderweite relativfactische Prius darstellt. In diesem absoluten Zweifel hebt sich somit Bedeutung und Möglichkeit seiner absoluten Negativität auf, und es ließe sich vielmehr das Umgekehrte von dem, daß die Philosophie mit dem Zweifel anfangen müsse, behaupten, dieses nämlich, daß die Philosophie gerade darin ihren Anfang habe, daß sie die absolute Gewißheit als das schlechthin Erste nehme, indem sie selbst das schlechthin Nothwendige ist *).

Das Nächste in dem Organismus der philosophischen Idee (nach ihrer wissenschaftlichen Darbildung) ist nun die Selbstbestimmung derselben in ihrer Absolutheit an sich, oder in ihrer abstracten Allgemeinheit, in welcher sie sich als Princip und Form der Wahrheit zugleich hat, oder der Anfang im wissenschaftlichen Systeme und Organismus der Philosophie bildet die Dialektik. In ihr hat sich die philosophische Idee als das allgemeine Subject und Prädicat des Seins aufzuweisen, oder eben ganz eigentlich als das Denken des Denkens zu entwickeln.

In dieser ihrer Begriffssphäre umfaßt aber die Dialektik wiederum zwei besondere Seiten, deren organisches Verhältniß sich also bestimmt, daß die Idee zuerst als das allgemeine Princip der Wahrheit, dann als die allgemeine Form derselben zur Darstellung kommt, womit die Dialektik in den

---

*) Das berühmte und vielbesprochene Cogito, ergo sum des Carteſius bleibt aller Deutungen ungeachtet in seiner Grundbedeutung der absolute Grundsatz aller Philosophie, und wenn Gassendi polemisch behauptet, man könnte ebensogut ambulo, ergo sum sagen, so vergißt er, daß der Accent nicht auf der besonderen thatsächlichen Anwendung des Denkens liegt, sondern in der dieser Anwendung zum Grunde liegenden absoluten Thatsache des Denkens selbst.

Unterschied **A.** der *speculativen*, **B.** der *methodischen* (logischen im engeren Sinne) auseinander geht.

A.

Die speculative Dialektik.

Verum existimo, etiam rebus inesse necessario illud omne, quod in illarum ideis reperitur.

Cartes. ep. I., 105.

Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

Spinoz. Eth. p. I. propos. 7.

Das Denken ist das subjektive Setzen des Seins; hierin hat es sein Wesen. Was demnach das Sein sei, d. h., welche Bestimmungen ihm nothwendig eignen, kann nur durch das Denken bestimmt werden, indem dieses die einfache Unmittelbarkeit des Gegebenen auf sich selbst (auf das Denken) bezieht und es seinem eigenen Begriffe unterwirft. —

Das *absolute* Denken, die philosophische Idee, unterscheidet sich nicht vom Denken überhaupt, es ist dieses nur in seiner *reinen* Subjectivität, in seiner reinen Selbstbestimmtheit und unabhängig von der objectiven Unmittelbarkeit des Gegebenen *als solchen*, von dessen schlechthinniger factischen Erscheinung. In dieser reinen Selbstständigkeit erscheint das Denken allerdings zunächst *abstract*, d. h. es setzt sich von sich aus als Subjectivität und hiermit als unbestimmt durch die einzelne Erscheinung als solche, es setzt sich als die Bestimmungsmacht überhaupt und schlechthin. Obwohl nun das Denken durch jene reine Selbstbeziehung auf sich abstract ist, so hat es doch zugleich in dieser seiner Abstraction seine *grundwesentliche* Bestimmung, die Bestimmung nämlich, sich selbst Gedachtes, sein eigener reiner Gedanke zu sein. In diesem reinen Gedanken bestimmt sich das Denken aber auch nothwendig als *Sein*; denn ohne das Setzen des Seins kein Denken, hierin ruhet sein Substanz. Somit ist das absolute Denken insofern nicht wahrhaft abstract, als es weder von sich,

noch von dem Sein, was in ihm selber sich setzt, abstrahiren kann *).

Das reine, absolute Denken, der reine Gedanke, die philosophische Idee ist also, wie bereits früher angedeutet worden, eben so sehr der absolute voraussetzungslose, gleichsam der ewige Anfang seiner, hiermit der Philosophie selbst, als auch das Princip der Bestimmung des Seins, das Princip der Wahrheit, indem vom Sein wesentlich nichts als Bestimmung ausgesagt werden kann, was nicht Bestimmung des Denkens ist. Hierin gründet das speculative Moment, so daß demgemäß das Denken, insofern es sich als absolutes Bestimmungsprincip des Seins setzt und entwickelt, speculativ ist und sich als speculative Dialektik vollzieht. Die Aufgabe der speculativen Dialektik als Wissenschaft besteht demnach darin, daß die Kategorieen des Denkens als nothwendige Kategorieen des Seins aufgewiesen, oder die Identität des Denkens und des Seins in ihren urwesentlichen Bezügen dargestellt werde **).

Der Fortschritt des Denkens innerhalb seiner speculativ-dialektischen Sphäre ist nun dieser, daß

1) die allgemeinen Bestimmungen jener Identität an sich,
2) das Verhältniß dieser Bestimmungen zu einander,
3) die immanente Totalität oder die substan-

*) Auch aus diesem Gesichtspuncte wird wohl das vielbesprochene Cartesianische Cogito, ergo sum seine tiefe philosophische Bedeutsamkeit behaupten müssen. Vgl. meine „universalphilosophischen Prolegomena" und meine „Philosophie des Geistes".

**) Ich habe mich bereits früher in meiner „Philosophie des Geistes", Theil I. S. 4 ff. über die Bedeutung der Identität des Denkens und Seins ausgesprochen. Sie beruhet nach dieser Ansicht darin, daß das Denken wesentlich auch Sein ist und nur als solches die Wahrheit des Seins setzen kann, also auch das objective Sein nach sich bestimmen muß. Dieses kann daher auch nichts Anderes enthalten, als was das Denken nothwendig an sich selber ist, und der Unterschied läßt sich einfach darauf zurückführen, daß das objective Sein das Sein lediglich in der Form des Daseins, der Existenz ist, also die Bestimmung des rein Unmittelbaren behauptet, während das Denken das Sein ist, insofern es sich in der Unmittelbarkeit seiner Existenz zugleich als seine Allgemeinheit faßt, mithin eben die Wahrheit seiner selbst an sich setzt.

tielle Einheit derselben, in welcher sie die Wahrheit der Identität selbst sind, erkannt werde,

oder die speculative Dialektik würde sich besondern

1) in die Lehre vom Sein,
2) in die Lehre vom Werden, und
3) in die Lehre von der Wirklichkeit.

1. Das Sein.

Das Erste oder vielmehr die reine Voraussetzungslosigkeit ist nach bereits vorangestellter Bemerkung das Denken selbst, welches in dieser Voraussetzungslosigkeit sein eigener absoluter Anfang ist *).

Im Denken erhält alles Andere, auch das Sinnliche, erst seine Wahrheit; das absolute Denken, der Geist schlechthin, kann daher, wie schon angedeutet worden, als die absolute Thatsache gelten, somit als die absolute Selbst-Position oder Affirmation des Seins, und die erste Bestimmung des Denkens an sich selber würde die des Seins sein, oder das Denken in seiner Urbestimmung ist das Sichselbstsetzen des Seins.

Aus dieser Urbestimmung des Denkens folgt nun sogleich weiter, daß das reine, das absolute Nichts (das τὸ μὴ ὄν ἁπλῶς des Aristoteles oder das **nihil negativum** der Scholastik) unmöglich ist, weil es ja als reine Negation des Seins auch eine reine Negation des Denkens an sich selber sein würde, und doch setzt das Denken des absoluten Nichts das absolute Denken nothwendig voraus; denn nicht das Nichts, sondern das Denken, welches über das Sein wie das Nichts zu bestimmen hat, ist das absolut Erste.

Wenn nun aber das Denken das obsolute Nichts von sich als eine mögliche Bestimmung ausschließt, so setzt es dagegen das relative Nichts als eine nothwendige Bestimmung. Das relative Nichts hat aber darin seine Bedeutung, daß das Denken weder in leerer abstracter Allgemeinheit besteht, noch in einer einzigen Bestimmung beharrt, sondern an sich selbst ein System von Bestimmungen, ein Fortbewegen in Bestim-

*) Die νόησις ist nach Aristoteles der Anfang Met. XII, 7.

mungen ist, hiermit also sich an sich selbst gegensätzlich und identisch zugleich verhält, mithin gerade als absolute Position die Negation an sich selber setzt, welche Negation aber in der That die Bedeutung einer wahren Position hat, indem sie von dem Denken als Selbstvermittlungsmoment der Positivität gesetzt wird, und hierin eben bloße Relativität ist, der Fortschritt der absoluten Positivität selber *).

Diesemnach muß das Sein als absolute Positivität, d. h. als durchgängige Bestimmtheit, als eine vollkommene Einheit seiner Bestimmungen gedacht werden, oder die Wahrheit des Seins ist, daß es die absolute Positivität mittels relativer Negation, hiermit die volle Identität mit seinen Bestimmungen ist.

Das reine Denken ist Thätigkeit schlechthin und hat hierin so sehr sein Wesen, daß sein Sein auch nur seine Thätigkeit ist. Auf dem Grunde dieser Bestimmung muß das Sein überhaupt als Thätigkeit gesetzt werden; denn das Sein ist nur Eins in sich selbst und daher dem allgemeinen Grundwesen nach auch identisch, d. h. es hat keinen reinen Unterschied an sich, welcher unmöglich wäre, weil bei dessen Geltung das Sein zugleich als absolut außer sich, somit als seine eigene absolute Negation bestehen müßte, was undenkbar. Das Urwesen, das allgemeine Wesen des Seins beruhet also in der Thätigkeit und zwar in der absoluten Thätigkeit, weil das Nichts als solches keine Möglichkeit hat und somit das Sein selbst absolut ist. Nur in und wegen dieser absoluten Thätigkeit (ἐνέργεια) enthält das Sein auch die Möglichkeit seiner (δύναμις); denn diese letztere ist nur die absolute Thätigkeit, insofern sie als solche auch die relative Negation an sich selber setzt, um sich dadurch als vollkommene Bestimmtheit zu vermitteln. Die Möglichkeit ist bloß die Selbstmacht der Veränderung, die absolute Thätigkeit als Grund ihrer Selbstbestimmtheit. In Wahrheit muß daher absolute Thätigkeit und absolute Möglichkeit als identisch anerkannt werden; denn nur weil das Sein seine eigene absolute Macht, sein eigener ab-

*) Man könnte dieses relative Nichts gewissermaßen vergleichen mit dem Τὸ μὴ ὄν κατὰ συμβεβηκός, oder besser noch mit der στέρησις des Aristoteles, dem nihil privativum der Scholastik.

soluter Bestimmungsgrund ist, ist es auch seine eigene absolute Bethätigung und umgekehrt *).

Das Sein ist also in zweifacher Hinsicht absolute Thätigkeit, einmal nämlich, insofern es nichts Anderes ist als Thätigkeit, diese somit ausschließlich sein Wesen ausmacht, dann insofern es in dieser Thätigkeit das Nichts als solches schlechthin verneint, mithin in seiner reinen Thätigkeit sich zugleich als seinen eigenen Grund und Zweck hat. (*Τὸ δὲ εἶναι αὐταρκὲς ἑαυτῷ.* sagt Plotin. Enn. VI. 7, 37.) Das Sein ist Positivität an sich und für sich. In dieser reinen Einheit des Grundes und Zweckes beruhet überhaupt die wahre Bedeutung des Absoluten, des in sich schlechthin Vollkommenen und Vollendeten. Das Sein ist demnach nicht bloß absolute Thätigkeit, d. h. nichts als Thätigkeit, sondern es ist das Absolute selbst. Nur so genügt es dem reinen Denken, oder das reine Denken, als das Setzen des Seins, kann es nur als das Absolute selbst setzen; denn nur insofern ist das Denken selbst die absolute Thatsache, als es das Absolute setzt.

Als absolute Thätigkeit muß das Sein nothwendig auch das Unendliche sein, aber das Unendliche in seiner eigenen absoluten Positivität. Hiermit erhält die Unendlichkeit ihren Inhalt und verliert die Bedeutung einer bloßen abstracten Negativität; vielmehr hat das Sein in der Unendlichkeit seine reine Selbstheit, denn sie ist das Sein, insofern es sich als absolute Thätigkeit durch sich selbst in allen seinen Bestimmungen vermittelt und sich selbst gleich ist. Eben in dieser positiven Bedeutung und wegen derselben ist sie jedoch auch wesentlich negativ, freilich nicht abstract negativ, sondern negativ in Bezug auf ihre

---

*) Es scheint, als sei Aristoteles darin hinter dem wahren Begriffe der Sache zurückgeblieben, daß er die *δύναμις* nicht genugsam in ihrer ursprünglichen Identität mit der *ἐνέργεια* gefaßt und daher für jene eine Art besonderen Princips in der *ὕλη* angenommen hat. Doch möchte es wohl auch nur so scheinen, indem bei ihm sich zugleich die Behauptung findet, daß die *ἐνέργεια* dem Wesen nach vor der Möglichkeit sei, diese somit von jener bedingt werde. Vgl. besonders Met. XII. 6. Uebrigens ist nach Aristoteles das Grundwesen die reine Thätigkeit. Met. XII. 7.

eigene Erfüllung. Als Unendlichkeit nämlich hebt sie das Endliche in seinem reinen Fürsichsein auf und erweiset sich in dieser Verneinung wahrhaft positiv, indem sie dadurch sich selbst geltend macht, sich selbst vermittelt. Es begreift sich hieraus, was schon die alte Philosophie seit den Pythagoräern zu behaupten suchte, daß das Sein in seiner Unendlichkeit zugleich *Selbstbegrenzung* sei, nämlich Verneinung der abstracten Unendlichkeit durch die absolute Positivität seiner Selbstbestimmung.

Aus der bisherigen Betrachtung des Seins muß sich ergeben, was das *Wesen* sei, sowohl im Allgemeinen als im Besondern. Zunächst ist das Wesen die Wahrheit des Wirklichen überhaupt, das Sein in seiner ursprünglichen Bedeutung, dann, näher genommen, das Princip des Sinnlichdarstellbaren, der Veränderung, das die Erscheinung von sich aus begründende Moment. Fragt man nun weiter, worin der Begriff des Wesens seine eigentliche Substanz habe, so begegnet man den verschiedensten Ansichten, deren besondere Erwähnung der Geschichte der Philosophie angehört. Wird der Standpunct des reinen Denkens festgehalten, so kann das Wesen des Seins im Allgemeinen in nichts Anderem gefunden werden als eben in dem, was das Denken selber ist, nämlich in der *reinen Thätigkeit*, woraus noch nicht gefolgert werden darf, daß nun das Denken *als solches* auch das alleinige Wesen sei. Vielmehr kann jene Behauptung nur den Sinn haben, daß das Sein, in welcher Form es sich immer dem Besondern nach darstellen oder vielmehr als *Seiendes* setzen möge, schlechthin und in seinem innersten und allgemeinsten Grunde *reine Thätigkeit* sei im Gegensatze mit jeder absoluten *Stoffsubstantialität*, welche letztere unmöglich und für eine bloß einseitige Abstraction zu nehmen ist. Denn wie soll die Thätigkeit zum Stoffe kommen, wenn dieser nicht selbst *darin* wenigstens thätig ist, daß er jener sich als Gegenstand darbietet oder sich doch als ihr Gegenstand behauptet? Ein *absoluter* Stoff würde in der That gleich sein dem absoluten oder reinen Nichts, indem er die Positivität an sich ausschlösse, ja sie nothwendig von sich negiren müßte, weshalb denn auch die Bedeutung des Stoffes bei

den Alten allmählig in Platon's und Aristoteles Lehre zum μὴ ὄν herabgesetzt wurde. Das reine Denken muß daher vermöge seiner eigenen Wesenheit das absolute Wesen des Seins in der reinen Thätigkeit setzen, oder das Sein ist nichts als Thätigkeit, und der absolute Stoff nur eine einseitig reflexive Abstraction. Daß übrigens hiermit die relative Bedeutung des Stoffs behauptet werden könne, ja selbst müsse, soll nicht übersehen bleiben. Er kann aber seine metaphysische Geltung nur darin haben, daß er untergeordnete Bestimmungen der reinen Thätigkeit bezeichnet, welche als solche von der höheren, freien Selbstbestimmung als nothwendige Momente genommen werden.

Ist nun auf diese Weise das Wesen im Allgemeinen bezeichnet worden, so ist eine weitere Untersuchung hinsichtlich dessen nöthig, was als Wesen im Besonderen zu bestimmen sei. Als das Erste hierbei erscheint, zu erwägen, ob überhaupt von einem besonderen Wesen geredet werden könne, oder ob nicht vielmehr das Wesen, das schlechthin Eine und Allgemeine, die absolute Thätigkeit selbst ohne alle Besonderung an ihr selber sei. Abgesehen davon, daß das Denken an sich wesentlich eine Thätigkeit in der Form von Bestimmungen ist, so schließt schon der einfache Begriff der Thätigkeit das Moment der Besonderung in sich. Eine absolut abstracte Thätigkeit würde keine sein, sondern vielmehr ihr Gegentheil, nämlich absolute Ruhe, welche wiederum nur die Bedeutung des reinen Nichts annehmen könnte. Thätigkeit fordert demnach nothwendig Besonderung an sich selber, welche man im Allgemeinen eben in der Weise von Bestimmung aufzufassen hat, so daß also die wahre absolute Thätigkeit nichts Anderes sein könnte als die reine und adäquate Selbstgleichheit der reinen Thätigkeit in allen ihren möglichen Bestimmungen, als das Princip und die innerliche Einheit ihrer mannichfaltigen Positionen, welche als solche daher auch die eigentliche Veränderung ausmachen, oder die absolute Thätigkeit, insofern sie sich im Besonderen immer ein Anderes ist, d. h. nicht ihre abstracte Einheit und Allgemeinheit schlechthin. Von diesem Gesichtspuncte aus ist

daher das Wesen des Seins die Einheit und Selbstgleichheit in der absoluten, d. h. hier in der ewigen Veränderung *).

Die Veränderung nun in der angegebenen Bedeutung darf kein wahres Anderes der reinen Thätigkeit selbst sein, d. h. nicht Etwas, was jene nicht wäre — dieses würde ja einen absoluten Gegensatz und Widerspruch im Sein selbst darstellen, welches unmöglich. Ebensowenig kann aber auch jene Veränderung ein reines Verschwinden der Positionen der absoluten Thätigkeit sein; denn in diesem Falle würde dieselbe nie zu einem bestimmten Inhalte oder zu einer seienden Bestimmtheit, also nicht zu ihrer reinen Selbstgleichheit, worin sie doch nur absolut ist, gelangen. Um nun absolutes Sein zu sein, welches jede Möglichkeit des reinen Nichts von sich ausschließt und in jedem Momente der Zeit sich selbst gleich und adäquat ist, muß die absolute Thätigkeit ihre positive Bestimmtheit in den Positionen als solchen, also in der Veränderung festhalten, so daß sie ein an sich selbst gesetztes und in sich getragenes unendliches System von ursprünglichen Positionen ist, welche eben durch ihre ursprüngliche Macht gegen einander absolut sind (d. h. gegen einander beharren und ihre Berechtigung nicht von einander haben, sondern vom Sein, von der absoluten Thätigkeit selbst). Darin nun, daß sie insgesammt sich in ihrer gegenseitigen Absolutheit als wesentliche Momente des Seins selber geltend machen, hat die absolute Thätigkeit die Vollziehung ihrer selbst, welche also darin eben nur die absolute Veränderung ist, d. h. das sich nothwendige ewige Selbstsetzen und Selbstbehaupten in dem Andern **).

---

*) Es ist nicht zu leugnen, daß der Grundgedanke der Aristotelischen Metaphysik ungefähr derselbe ist. Daß und wie Obigem nach das Sein. das relative Nichts oder vielmehr die relative Negation als nothwendiges Moment seiner wahren Positivität habe, nämlich insofern sich die absolute Thätigkeit einerseits in ihrer abstracten Allgemeinheit durch die Besonderung und anderseits zugleich in den einzelnen Bestimmungen als die reine und volle Allgemeinheit negirt, ist schon oben erörtert worden.

**) Von dieser absoluten Veränderung, welche zum Wesen des Seins gehört, ist die relative, so das Moment des Werdens darstellt, wohl

Das besondere Wesen im Sein beruhet demnach eben in dieser absoluten Veränderung und würde nun näher dahin zu erklären sein, daß es die bezeichnete Absolutheit jeder besonderen Position der absoluten Thätigkeit bedeute.

Es giebt somit zunächst ein allgemeines Wesen, welches als solches indeß nicht ein reines, gleichsam vor aller Besonderung aprioriſches Abstract ist, sondern nur darin Allgemeinheit hat, daß es in allen Bestimmungen sich setzt — es ist dieses allgemeine Wesen absolute Thätigkeit. Das besondere Wesen ist von diesem allgemeinen nicht abstract zu unterscheiden, vielmehr mit demselben einerlei, als seine nothwendige Wirklichkeit, als seine Daseinlichkeit anzuerkennen, weshalb denn auch nur in der Wirklichkeit das Wesen zu begreifen ist, die Idee sich in ihr allein realisirt finden kann. Das besondere Wesen ist dieses nun wieder auf zweifache Weise, insofern es nämlich einerseits den ganzen Modus der Besonderung des Allgemeinen bedeutet — die Veränderung als nothwendiges Moment der absoluten Thätigkeit überhaupt — anderseits aber die Substanz dieser Veränderung, welche in der absoluten Position des Einzelnen besteht, in der Unendlichkeit der Dinge als solcher.

Das Hauptresultat der vorhergehenden Betrachtung ist sonach dahin auszusprechen, daß es keine absolute Substanz giebt in dem Sinne eines der Thätigkeit unterliegenden Substrats, an welcher diese nur als Attribut vorkommen soll, daß vielmehr die absolute Substanz die absolute Thätigkeit selbst ist, ferner daß diese absolute Substanz einer absoluten Vielheit von Substanzen nicht nur fähig ist, sondern sie fodert und in ihnen allein absolut ist.

Wird nun weiter gefragt, wie diese Kategorie der einzelnen Substanzen zu fassen sei, so ist sie nach früherer Erwägung zunächst als das Beharren der ursprünglichen Selbstpositionen der reinen Thätigkeit zu nehmen. Die einzelnen Substanzen sind demnach einzelne ursprünglich und ewig strebende Mächte, in denen die absolute Thätigkeit sich

---

zu unterscheiden. Von dem immanenten Zusammenhange Beider s. unter der Kategorie des Werdens.

ursprünglich und ewig bewährt. Als solche erscheinen sie mit der Bestimmung der Kraft, und zwar der Kraft, insofern sie in sich das Princip eines besondern Strebungskreises enthält, hiermit also nicht attributiv ist, sonderen eben rein substantiv. Alle attributiven Kräfte können nur Erscheinungsmomente jener substantiven sein.

Die Substanz der einzelnen Dinge beruhet demnach in der Bestimmung, daß sie urkräftige Principien besonderer Thätigkeitserscheinungen sind. Als solche Substanzen sind sie wesentlich sich selbst ein Anderes und doch wiederum auch identisch, dieß Letztere, weil sie insgesammt Bestimmungen sind der absoluten Thätigkeit. Ihre sich ausschließende Selbstheit, ihr Andersein, ist gleich ursprünglich als ihre Identität — sie bilden so eine unendliche Totalität substantieller Bestimmungen der absoluten Substanz, diese ist nur in ihnen und mit ihnen.

In dieser Totalität ist sich das Sein selbstgleich, es hat in ihr die Identität seiner Form und seines Inhalts, seiner Positivität und Negation, seines Grundes und seines Zwecks, hiemit seine wahre Absolutheit. Denn das Absolute ist gerade darin zu setzen, daß die reine Thätigkeit an sich, durch sich und für sich zugleich bestimmt ist, hiermit ihre abstracte Positivität, eben das sogenannte reine Sein als solches, an sich negirt, alle Bestimmungen aber in ihrer Einheit ausgleicht und so wahrhaft concret an sich selber ist — schlechthin vollendet, schlechthin sich adäquat — eben absolut, eine in aller möglichen Vielheit sich selbst gleiche Einheit *).

2. Das Werden.

Wenn in der vorausgehenden Betrachtung das Sein nach seinen allgemeinen Bestimmungen, also eben noch

*) Diese Bestimmtheit, diese absolute Concretion, im Einzelnen zu erkennen und so den allgemeinen Begriff in der Existenz des Gegebenen näher aufzufinden und inhaltlich zu erweitern, ist die Aufgabe der historisch-positiven Wissenschaften, welche insofern einerseits ihre Wurzeln in der speculativen Dialektik, in der Metaphysik, haben, andererseits diese selbst wiederum nähren und erfüllen.

als das Sein schlechthin erkannt worden, so schreitet das Denken in seiner nothwendigen Bewegung fort zu der Ermittelung des Verhältnisses jener Bestimmungen, worin das Werden seine eigenthümliche Bedeutung hat.

Das Sein ist seinen Wesen nach die an und für sich totalisirte, also in der Einheit ihrer substantiellen Bestimmungen schlechthin bestimmte, damit wahrhaft absolute Thätigkeit. Diese absolute Thätigkeit ist demnach in der That ebensosehr das Princip der einzelnen substantiellen Bestimmungen (Dinge), als sie das Princip des Ganzen ist. Hieraus folgt, daß jedes Einzelne sich nothwendig als Bestimmung der absoluten Thätigkeit geltend macht, d. h. sein Selbstthun, welches sein besonderes Wesen ist, als ein Selbstthun des Allgemeinen durchsetzt. Es ist dieses sein Wirken, worin es einerseits sich selbst behauptet, andererseits aber auch in Bezug mit seinem Andern tritt. Auf diese Weise entsteht ein unendlich mannichfaltiges gegenseitiges Bestimmen, welches aber kein Bestimmen des Wesens (der urkräftigen Substanz), also keine wahrhafte substantielle Veränderung, sondern nur ein Bestimmen des Wirkens, also eine relative Veränderung, sein kann. In diesem Verhältnisse der gegenseitigen Strebungen oder der gegenseitigen Wirksamkeit der substantiellen Urkräfte beruhet das Werden.

Das Werden ist nun zunächst bloß als ein attributives Moment des Seins zu denken, nicht aber als das Sein selbst, oder es giebt kein absolutes Werden in dem Sinne, daß das Werden auch das Wesen des Seins selber sei. Nichtsdestoweniger aber muß das Werden als ein nothwendiges Moment des Seins gedacht werden, indem es aus dessen ursprünglicher Wesenheit schlechthin resultirt. Man könnte es ein absolutes Attribut desselben nennen, welches mit ihm ewig zu denken und zu setzen ist.

Das Werden muß aber selbst wiederum unter eigenthümlichen Kategorieen gedacht werden, und zwar

1. unter der Kategorie der Causalität. Sie hat ihre Bedeutung darin, daß die selbstthätigen Strebungen der substantiellen Urkräfte sich in ihren Richtungen gegenseitig bedingen. Hiedurch entstehen verschiedene Entwickelungsweisen des ursprünglichen Selbstthuns. Die Causalität drückt nur dieses Verhältniß aus, insofern es an sich fixirt gedacht wird.

Hieraus ergiebt es sich einerseits, wie die Causalität allerdings von dem Wesen getragen wird, aber dieses selbst nicht in der Art berührt, daß ein substantielles Hervorbringen stattfinden könnte, welches ein absolutes Nichts dem Sein gegenüber voraussetzen lassen würde. Die Causalität ist diesem nach auch nicht zu verwechseln mit dem Grunde und der Folge, indem dieses Verhältniß in der Identität der Substanz und ihres Wirkens überhaupt gelegen ist, oder darin, daß die Substanz das Princip ihres eigenen Wirkens ausmacht. Die Causalität muß somit als die Folge jenes Princips betrachtet werden, an sich selber aber hat sie diese Bedeutung nicht, vielmehr stellt sie nur das Verhältniß der Folge an dieser selbst dar. Andererseits ergiebt es sich aus dem Begriffe der Causalität, daß sie nicht ein zufälliges Nacheinander und Beieinander bedeuten kann, sondern das Continuum der Strebungen, die Einheit derselben in ihrer Gegenseitigkeit bezeichnet und hierin ihr Gesetz und ihre Nothwendigkeit hat. Uebrigens eignet der Causalität eine zweifache Form, nämlich die der Positivität und Negativität, der Einheit und des Gegensatzes; denn, da sie von der ursprünglichen Wesenheit des Seins nicht getrennt, vielmehr nur ihre Folge ist, diese aber das Moment des Positiven und Negativen als Urbestimmung hat, so läßt sich die Causalität auch nur in dieser Weise denken — sie ist die Reproduction jener Urbestimmtheit in der Folge oder im Kreise des Wirkens. Näher drückt sich aber diese Doppelform aus als Trennung und Verbindung, als Widerspruch und Einigung.

2. Die andere Kategorie des Werdens ist die Veränderung. Es wurde bereits bemerkt, daß die Veränderung auch eine Bestimmung des Wesens sei, also eine substantielle, allein dieses in einer andern Auffassung, nach welcher damit die ursprüngliche Unterschiedlichkeit der absoluten Thätigkeit, also die ewige Bestimmtheit des Seins in der Unendlichkeit gegenseitig anderer Dinge bezeichnet werden sollte, mithin die Urbestimmung des Seins, nur in der Form des vielheitlichen Andern zu sein (das ταὐτό in dem θάτερον). Hier ist also die Veränderung eine Bestimmtheit und zwar eben eine wesentliche, damit gerade eine unveränderliche, so daß

die wesenhafte Veränderung nur die Unveränderlichkeit in dem ursprünglichen Verhältnisse des Unterschieds selbst zu bedeuten hat. Als Kategorie des Werdens nimmt dagegen die Veränderung die Bedeutung der Aufhebung von Bestimmungen an, also der Verneinung fixirter Bestimmungen in dem Verhältnisse des Wirkens. Das Wirken nämlich entsteht erst aus dem Zusammentreffen der ursprünglichen Selbstthätigkeit der substantiellen Urkräfte und muß daher als solches sich selbst in seinen besonderen Bestimmungen setzen und aufheben, um die unendliche Positivität des Seins zum Dasein zu vermitteln. Die Veränderung im Werden hat daher ihre wahre Eigenthümlichkeit darin, daß sie in dem bezeichneten Processe des Wirkens nur den Ausdruck der unaufhörlichen Strebung der besonderen, in sich selbst unveränderlichen selbstthätigen substantiellen Urkräfte bethätiget. Die Veränderung im Werden ist eben so sehr das Resultat der Causalität, als diese selbst nur das Resultat der ursprünglichen, der wesenhaften Veränderung (der Ureinheit in der Ununterschiedlichkeit) sein kann.

3. Die dritte Kategorie des Werdens ist die Erscheinung. So wie die Veränderung nur das Setzen und Aufheben von Bestimmungen an dem Wirken, also das Resultat der Causalität ist, so ist die Erscheinung nur die unmittelbare Gegenwart, nur die positive Augenblicklichkeit der gesetzten Bestimmungen des Wirkens, also das Resultat der relativen Veränderung. Da nun aber in dem Processe dieser Veränderung keine Bestimmung zur Bestimmtheit fixirt wird, weil sie sonst die absolute Positivität der Thätigkeit, des Seins, unterbrechen und in sich selbst aufhalten würde, da vielmehr dieser Proceß als solcher der wahre Ausdruck, die eigentliche Bestimmtheit jenes substantiellen Urselbstthuns ist, indem er die Identität des Positiven mit seiner Negation oder vielmehr die Positivität in der Selbstnegation, mithin das Urverhältniß des Seins an sich selbst darstellt, so begreift es sich, wie die Gegenwart der Bestimmungen nur im Verschwinden selbst ihre Bedeutung haben kann. Die Erscheinung ist daher in der That die absolute Thätigkeit in der Form ihrer unendlich verschwindenden reinen Endlichkeit. Deshalb ist

denn die Erscheinung auch eben so sehr die Unwahrheit als die Wahrheit des Daseins; das Erstere, insofern sie den wirklichen Wechsel, die Negation des Beharrens, also das eigentliche τὸ μὴ ὄν, zu ihrem Wesen hat, das Andere, insofern sie in diesem Wechsel zugleich die ewige und nothwendige Selbstvermittelung der absoluten Thätigkeit enthält, also die Offenbarung des Seins an sich selber ist. Sie bethätiget das Sein in seinem Scheine, d. h. in dem selbstproducirten Scheine. Diese Wahrheit der Erscheinung, das Sein in seinem Selbstscheine, auf den Begriff des Seins selbst zurückzuführen oder in der Form des Begriffes zu fassen, ist die Aufgabe wahrer Wissenschaft *).

3. Die Wirklichkeit.

Das Sein hat sowohl das Wesen als das Werden zu nothwendigen Momenten, so daß es in der That nur die Einheit beider selbst ist und in dieser Einheit seine eigentliche Wirklichkeit hat. Das Resultat der speculativen Betrachtung des Seins ist demnach dahin zu bestimmen, daß das Sein nothwendig Wirklichkeit sei.

In der Wirklichkeit wird das Wirken in seinem Zusammenhange mit den wesenhaften Urbestimmungen der absoluten Thätigkeit gesetzt, das Werden totalisirt sich aus dem Grunde dieser unveränderlichen Urmomente und ihrem ewigen Systeme und wird damit dem bloßen Wechsel entnommen, es wird zur ewigen, unveränderlichen Form des Seins selbst. Die Wirklichkeit ist daher die absolute Thätigkeit, insofern sie das Werden auf sich selbst bezieht und dasselbe eben hiermit zu ihrer eigensten Form macht, sich in ihm als ihre eigene Aeußerlichkeit setzt. In der Wirklichkeit ruhet daher allein die Wahrheit, weil in ihr die bloße Möglichkeit, d. h. die abstracte

*) Für die Kunst kann man es als Hauptaufgabe bezeichnen, daß sie die Urwahrheit des Wirklichen in concreten Formen der Erscheinung zur Anschauung bringe. Auf Seiten der Poesie macht diese Dialektik des Werdens, deren Form der Wechsel ist, die eigentliche Substanz der Humoristik aus.

Innerlichkeit der Urkräftigkeit (gleichsam ihre reine Anlage), in ihrem Ansich aufgehoben und zu ihrer That geworden ist, hierin zugleich ihren Urtrieb befriediget, ihre Nothwendigkeit gewonnen, somit eben ihre Wahrheit erlangt hat. Es erklärt sich hiermit zugleich, wie in der Wirklichkeit (in der Identität des Innern und Aeußern, in der Selbstvollendung der Thätigkeit durch die That) Möglichkeit und Nothwendigkeit, die an sich nur Abstractionen sind, enthalten sein müssen.

Der Begriff der Wirklichkeit enthält nun bei näherer Erwägung zuvörderst den Begriff des Dinges. Der Gedanke der Dinglichkeit bildet sich nothwendig dadurch, daß in der Wirklichkeit die Ursubstanzen (die substantiellen Bestimmtheiten der absoluten Thätigkeit) sich auf ihr Wirken beziehen, d. h. in diesem sich in ihrer Gegenseitigkeit darstellen, oder sich eben in der Form des Werdens bestimmen. Hiermit nimmt also jede Ursubstanz eine eigenthümliche objective Bestimmtheit an, und in der Einheit derselben mit dieser Bestimmtheit besteht die Dinglichkeit (das Ding). Die Dinge sind demnach so nothwendig als die Ursubstanzen selbst, welche sich in ihrer Gegenseitigkeit im Wirken behaupten und darstellen müssen.

Das Ding, als die Einheit der Substanz und ihrer objectiven, äußerlichen (durch das gegenseitige Wirken vermittelten) Bestimmtheit, erscheint hiermit unter dem Begriffe der Qualität, d. h. der an ihm selbst gesetzten Eigenheit, als das an und für sich Bestimmte. Da aber jene Bestimmtheit eben nothwendig objectiv ist, d. h. bedingt durch die Gegenseitigkeit, so wird damit alle Qualität relativ, woraus sich sofort ergiebt, daß kein Ding schlechthin für sich bestimm- und erkennbar ist, sondern nur in Bezug auf andere. Allein es bleibt in dieser Relativität doch das an sich absolute Selbstsein der Substanz das urthümlich Bestimmende, und so enthält die Qualität auch das Wesen. Sie ist nämlich der jedesmalige objective Ausdruck der ursprünglichen Gegenseitigkeit der Substanzen und behauptet gerade hierin ihren Unterschied von der bloßen Accidenz, indem diese nur die im Werden verschwindende Veränderung bedeutet.

Die Qualität schließt die Quantität in sich und ist von dieser unmittelbar oder mittelbar bedingt, indem alle Qua-

lität auf der Intensität der ursprünglichen Energie der Substanzen gründet. Die Qualität unterscheidet sich aber dennoch von der Quantität und zwar dadurch, daß sie neben jener Intensität zugleich die ursprünglich verschiedene Stellung der Substanzen im Allsysteme des Seins zur Basis hat. Die reine Quantität bezeichnet dagegen nur die einfache Positivität in der Gegenseitigkeit.

Uebrigens ist jedes Ding, wie gesagt, die monadische Identität der Substanz in ihrer objecten Bestimmtheit, und insofern verhält es sich zu seiner Qualität nicht abstract, vielmehr ist es in Bezug auf dieselbe nur sein eigenes Continuum; es ist an sich selbst das Princip seiner qualitativen Totalität. Ebenso besteht es nicht aus einzelnen Qualitäten, welche gleichsam an ihm nur als eine Additions-Summe vorkämen, ihm umgehängt wären, vielmehr enthält es, als seine Einheit und Eigenheit, alle Bestimmungen im gegenseitigen ununterscheidbaren Uebergange, es verharrt in ihnen immanent und sie in ihm und ineinander. Hierin beruhet der Begriff. In dieser Totalität seiner Eigenheit hat nun auch jedes Ding seine Existenz, welche eben nur die positive Thatsache jener Eigenheit ist, ihre volle Darstellung in der Gegenseitigkeit, oder die Existenz eines Dings fällt mit seinem Begriffe zusammen; sie ist also keine Qualität, sondern der Begriff selber. Jede Existenz als solche involvirt daher nothwendig auch die Wesenheit, und umgekehrt muß jede Wesenheit Existenz haben *).

Die Wirklichkeit, als der Inbegriff von Dingen, wie sie sich so eben näher ergeben hat, ist wesentlich Unterschied und Einheit, Besonderheit und Allgemeinheit, und zwar nicht in abstracter Weise, sondern in concreter. Dieses will sagen: die Wirklichkeit enthält ebensosehr die Sichselbstgleichheit des Seins und seines Grundwesens, als die Modificationen des Wirkens, eben so sehr das ursprüngliche we-

*) Bei Cartesius und Spinoza ist das Verhältniß zwischen Wesen und Existenz abstract gefaßt und festgehalten, in der Art, als lasse sich eine Wesenheit ohne Existenz denken; jedes Ding ist vielmehr in der That erst wegen der Identität seines Begriffes und seiner Existenz eine causa sui, um mit Spinoza zu reden. Cf. Eth. Prop. 11 und 20.

sentliche Andersſein, als die auf dem Grunde deſſelben ſtattfindende veränderliche Erſcheinung, wie ſie unter der Kategorie des Werdens erklärt worden. Aus dieſem Doppelverhältniſſe reſultirt nun die Form von Raum und Zeit, welche eben in ihrem inneren Bezuge die Selbſteinheit und Allgemeinheit des Seins in der Vielheit des Seienden, alſo die immanente Gegenſeitigkeit beider darſtellen. Raum und Zeit ſind keine Abſtracta, keine ſogenannten Idealitäten, ſondern ſie ſind ihrer wahren Bedeutung nach der nothwendige Modus der Exiſtenz der Dinge ſelbſt, d. h. das Ueberſetzen derſelben aus ihrer Urinnerlichkeit in die Aeußerlichkeit ihres Wirkens und damit in ihre Objectivität, und zwar jenes Ueberſetzen als ſolches, ſomit die kontinuative Selbſtbehauptung der ſubſtantiellen Innerlichkeit in der Aeußerlichkeit ihres effectiven Verhältniſſes. Zeit und Raum enthalten daher nicht die Dinge, ſondern ſind ihre objective Thatſächlichkeit. Eine abſolute Abſtraction von Zeit und Raum würde eine Abſtraction von der Exiſtenz ſelber vorausſetzen, und die relative Abſtraction von ihnen, d. h. das ſogenannte Erheben über Zeit und Raum, iſt in der That nur ihre ſubjective Anerkennung. Zeit und Raum ſind ſomit nothwendige Momente der Wirklichkeit und ihres Begriffes *).

Daß Raum und Zeit nur für das ſubjective Bewußtſein gegeben ſind, beweiſt nichts gegen die objective Realität beider und für ihre bloße ſubjective Formalität, indem das Sein überhaupt nur für die Subjectivität iſt. Das bloß natürliche Sein faßt ſich nirgends und in keiner ſeiner Beſtimmungen ſelbſt auf; es exiſtirt nur als Begriff, aber nicht im Begriffe (nicht begreifend). Die Natur iſt nicht weniger real, wenn ſie nicht gedacht wird, als wenn ſie gedacht wird. Raum und Zeit ſind beides, endlich und unendlich zugleich, ſie ſind die thatſächliche Darſtellung der urweſentlichen Einheit des Endlichen und Unendli-

*) Daß hier nicht der Ort iſt, die Lehre von Zeit und Raum, welche faſt ſo alt iſt als die Philoſophie ſelbſt und in ihr mit Recht ſtets einen bedeutſamen Platz eingenommen hat, hiſtoriſch-kritiſch darzuſtellen, begreift ſich leicht. Ich verweiſe desfalls zum Theil auf die zweite Abtheilung dieſer Schrift.

chen. Unendlich sind sie, indem sie die absolute Thätigkeit des Seins als solche in der Endlichkeit ihres dinglichen Unterschiedes objectiv machen, weshalb denn das vorhin erwähnte Sicherheben über Zeit und Raum eigentlich nur die Bedeutung hat, die Endlichkeit beider auf ihre Unendlichkeit zurückzuführen. Die Zeit genügt sich nur in der Ewigkeit und der Raum nur in der Unermeßlichkeit. Endlich erscheinen Beide, insofern sie zugleich die Form des Werdens sind. Zeit und Raum bilden mithin wesentliche Kategorieen des Denkens, hiermit speculative oder metaphysische Bestimmungen der Wirklichkeit selbst.

Führt man alle aufgewiesenen Momente der Wirklichkeit darauf zurück, daß sie insgesammt nur die unendliche Positivität der absoluten Thätigkeit, also die wahre Unendlichkeit des Seins ausmachen, so erkennt man wohl, wie die Wirklichkeit auch das Universum sei, d. h. das vollendete Insichselbstzurückgehen der absoluten Thätigkeit aus ihrer Vielheit in ihre Einheit oder Selbstheit, die unendliche Immanenz ihrer selbst. Daß es daher kein Diesseits und Jenseits in abstractem Sinne, ebenso keine abstracte Isolirung der Dinge (und damit keine Unmöglichkeit der sogenannten **actio in distans**) geben könne, daß vielmehr das Sein in seiner wirklichen Universalität eine innerliche Theilnahme (κοινωνία) an sich selbst, eine totale Selbstdurchdringung, eine vollkommene Selbstgegenwart sei, möchte wohl keines weiteren Nachweises bedürfen.

Als das allgemeine folgerichtige Resultat der speculativen Dialektik muß nun Folgendes gelten: das Absolute ist die in der Universalität der Wirklichkeit vermittelte Identität der Allgemeinheit und Besonderheit des Seins, oder die in ihrer vollen Concretion sich selbst adäquate absolute Thätigkeit, die in der Wirklichkeit schlechthin vollkommene (an sich, durch sich und für sich vollendete) Thätigkeit. Das Absolute ist so wenig eine reine Abstraction, als es eine isolirte Concretion sein kann. Eben dadurch wird es, was es ist, absolut, daß es Alles, was zu ihm gehört, was von ihm ausgehen kann, seine ganze Möglichkeit schlechthin als Wirklich-

keit affirmirt oder in einer endlich-unendlichen Bestimmtheit darstellt; hiermit ist es denn auch das Vollkommene, indem es alle mögliche Realität von sich aussetzt und zu seiner Bestimmung hat *).

B.

Methodische Dialektik.

In der speculativen Dialektik sucht die philosophische Idee sich als das allgemeine Princip der Wahrheit, d. h. als das die Wahrheit des Seins aus sich und nach sich bestimmende Moment, als der Gedanke der ontologischen Wesenheit, der wesenhaften Sächlichkeit aufzuzeigen; in der methodischen oder eigentlich logischen dagegen bestimmt sie sich als allgemeine Form der Wahrheit, als ihre eigene (abstracte) Regel in der Vermittelung der Wahrheit. Sie bildet daher diejenige Seite der Philosophie, welche man wohl formale Logik oder Logik vorzugsweise zu nennen pflegt.

Indem nun die philosophische Idee (das reine, freie Denken, der Geist in seiner freien selbstbewußten Richtung auf die Wahrheit) sich in ihrer eigenen Regel oder in ihrer abstracten Form zu bestimmen sucht, gelangt sie zu dem Bewußtsein ihrer Methode oder zu ihrem methodischen Selbstbewußtsein, weshalb denn auch die logische Dialektik die Bedeutung der idealen Methodik hat, d. h der Methodik der Idee als solcher, die Methodik der reinen Wahrheit, der sich für sich selbst suchenden Wahrheit.

Die logische Dialektik, als die Methodik der philosophischen Idee an sich, bezieht sich auf die Bildung des freien Gedankens überhaupt und zeigt insofern auch die Methode des wissenschaftlichen Begriffes.

Das Denken, als die subjectiv-freie Bestimmung des Seins, hat seine Bewegung in sich selber, oder es ist sein Prin-

---

*) Wie diese Ansicht mit dem Theismus bestehen könne, ja diesen eigentlich begründe, davon unten in der Philosophie des Geistes.

cip, wie es sein Zweck ist und kann sich daher auch wahrhaft nur durch sich selbst vollenden, d. h. zu einem bestimmten Gedanken, zum eigentlichen Begriffe vermitteln, der eben in dieser selbstvermittelten Bestimmtheit seine Wissenschaftlichkeit hat. Der Begriff oder wissenschaftliche Gedanke ist demnach ganz eigentlich das Resultat der absoluten Selbstthätigkeit des Denkens und setzt deshalb voraus 1. die Selbstbewegung des Denkens oder den logischen Proceß, 2. die Selbstgewähr des Denkens oder die logische Gesetzmäßigkeit, 3. die Einheit des Gedankens mit sich selbst oder die Form.

Die methodische (logische) Dialektik stellt also dar

a) den logischen Proceß,
b) die logischen Gesetze, und
c) die logischen Formen.

a. Der logische Proceß.

Die wahre Methode des Denkens ist mit diesem identisch, denn in ihr allein hat es seine reine Selbstbestimmung, seine subjective Freiheit. Die Methodik des logischen Processes soll die wesentlichen Momente jener Selbstbestimmung nach ihrem immanenten Verhältnisse, worin sie allein wahre Momente des logischen Processes sind, hervorstellen.

Das Denken ist, nach früherer Erwägung, die absolute Thatsache, sein eigenes Princip, und sein Zweck und damit reine Selbstvermittelung. Diese seine Wesenheit hat es nun in seinem Processe nothwendig zu bewähren, welcher als solcher die absolute Thatsächlichkeit nur zu vollziehen hat. Damit dieses geschehe, muß das Denken zunächst rein mit sich anfangen, sodann muß es sich aus seinem Anfange selbst hinausführen und endlich sich als seinen Anfang und sein Ende, als seinen eigenen Abschluß setzen oder sich als sein eigenes Resultat, in seiner Identität mit sich, begreifen. Der logische Proceß befaßt insofern in sich

α) die logische Thesis,
β) die logische Antithesis, und
γ) die logische Synthesis.

α. Die logische Thesis.

Sie ist das Denken, insofern es in Absicht auf ein Denkobject mit sich selber anfängt, oder sich eben als seinen absoluten Selbstanfang bestimmt. Das Denken erscheint hier als der Entschluß zum Gedanken, worin es sofort sich als das Freie bejahet. Es setzt sich nicht bloß als sein eigener unmittelbarer Anfang, sondern zugleich als sein eigener Zweck und hiermit als sein Selbstgrund. Die logische Thesis erhält sonach die Bedeutung der logischen Absicht und hebt sich dadurch in ihrer Unmittelbarkeit auf; sie ist schon als Anfang Vermittelung, Dialektik des Gedankens, und insofern die That der reinen Subjectivität, wahrhafte Selbstbethätigung des selbstbewußten Geistes, hiermit die Macht des Allgemeinen der concreten Gegebenheit gegenüber. Jeder besondere Gedanke muß das Denken überhaupt an sich vollziehen; daher fordert denn auch jeder Gedanke die logische Thesis, oder die Absolutheit des freien Selbstanfangs des Denkens.

β. Die logische Antithesis.

Wenn in der logischen Thesis das Denken sich in Bezug auf einen Gegenstand als seinen eigenen Zweck und Grund absolut selbst bejahet und hierin rein mit sich selber anfängt, so liegt darin auch sogleich die innere Nöthigung, diesen seinen Anfang aufzugeben, um sich selbst näher zu bestimmen, oder sich, als Zweck durch sich, von seinem eigenen Grunde aus objectiv zu vollziehen, sich zum Gedanken zu bestimmen. Der absolute Anfang des Denkens enthält schon das wesentliche Motiv des Fortschrittes, welcher zunächst aber nur darin bestehen kann, daß dasselbe sich in seiner objectiven Bestimmungsrichtung selbst objectivirt, an dem Gegenstande seine Subjectivität entfaltet und hiemit zu sich selbst in Gegenseitigkeit tritt. Es sucht am Objecte die Selbstheit zu setzen und sich daher einerseits an ihm äußerlich zu machen, anderseits aber auch seiner selbst daran mächtig zu werden, eben durch die Bestimmung desselben nur sich zu bestimmen. Hierin liegt die logische Antithesis, das Sichselbstgegenübersetzen des Denkens, hiermit die Auflösung der reinen Thesis, das Ue-

bergehen der Absicht in ihre Vermittelung. Denn die wahre logische Absicht kann nur auf das Denken selbst gehen; der Geist will erkennen, *um sich zu haben*, er *sucht die Wahrheit als solche*, *woraus* die Wissenschaft hervorgeht, welche eben darin eigenthümlich beruhet, daß in ihr das Wissen sich *an und für sich* haben und besitzen will, oder daß in ihr das Logische seinen eigenen Begriff gewinnt. Die logische Antithesis hat daher die Bedeutung der *Reflexion*, der dialektischen Beziehung der Subjectivität des Denkens auf ihre objective Bestimmtheit, der Vergleichung derselben mit sich selbst im Elemente ihrer eigenen Freiheit.

γ. Die logische Synthesis.

Im Gedanken sucht das Denken sich als eine objective Bestimmtheit zu haben. Es muß demnach in ihm sich als Anfang, Vermittelung und Abschluß zugleich vollziehen, eben sich in ihm selbst vollenden; denn nur insofern ist es in der objectiven Bestimmtheit seine eigene subjective, es ist die an ihm selber vermittelte Einheit und Selbstgleichheit, die Identität seines Grundes und Zweckes. Damit ist denn das Denken durch sich selbst genöthiget, aus der Vermittelung als solcher heraus zu treten, um seine Totalität in sich zu setzen, um sich selbst *als Grund* seiner Entfaltung zu wissen und diese dadurch eben immanent zu totalisiren. Hierin liegt die *logische Synthesis*, die Selbsteinigung des Denkens als nothwendiges Resultat seiner Selbstvermittelung. Die logische Synthesis ist daher auch die eigentliche *Abstraction*, indem das Denken in ihr die Vereinzelung der Bestimmungen, die reflexive Gegenüberstellung als solche aufgiebt und somit von seiner *Bestimmtheit im Einzelnen absieht*, um sich als immanente (d. h. innerlich gesetzte) Totalität, als inhaltliche Selbsteinheit zu haben.

Jeder wahre oder, was dasselbe ist, jeder reinlogisch gebildete Gedanke fordert nun das Continuum des eben bezeichneten Denkprocesses, und nur in dieser Continuität selbst liegt die Wesenheit des Gedankens; denn lediglich in ihr ist das Denken wahrhaft *bei sich*, seine schlechthinnige Identität, sein eigenes Schaffen und Geschöpf — sein *Begriff*.

b. Die logischen Gesetze.

Die Denkgesetze liegen in dem Denkprocesse selbst, dieser ist nur ihre Darstellung; sie müssen deshalb auch nur in ihm gesucht und aus ihm erkannt werden. Ihre Bedeutung ist keine andere als das Selbstbewußtsein des Denkens in Absicht auf seine eigene freie Selbstständigkeit und hiermit in Absicht auf seine Selbstnothwendigkeit. Sie entsprechen daher auch den Stufen des Denkprocesses und bezeichnen das Princip einer jeden, woraus sich ihr näherer Ausdruck von selbst ergiebt. Man kann sie nämlich bezeichnen als das Gesetz der logischen Thesis (der logischen Intention), als Gesetz der Antithesis oder Reflexion und als Gesetz der Synthesis oder Abstraction. Unter vorläufiger Bezugnahme auf ihre nähere Bedeutung selbst aber würden sie zu benennen sein

α) als das Gesetz der logischen Determination,
β) als das Gesetz des Widerspruchs und
γ) als das Gesetz des zureichenden Grundes.

α. Gesetz der logischen Determination.

In der logischen Thesis setzt das Denken seinen reinen Anfang in Beziehung auf einen besonderen Denkgegenstand, also eben den Entschluß, sich objectiv zum Gedanken zu bestimmen. Das eigentliche Princip dieses Actes bethätiget sich in der einfachen subjectiv-objectiven Selbstbejahung des Denkens, oder darin, daß sich das Denken nur subjectiv selbst bestimmen kann, indem es sich objectiv bestimmt. Das Gesetz der logischen Determination hat demnach eine zwiefache Beziehung, nämlich eben eine subjective und objective, indem es einerseits die Nothwendigkeit ausdrückt, daß das Denken sich als Allgemeinheit zugleich besondere, oder daß es sich als reine abstracte Allgemeinheit selbst verneine, um sich zum positiven Inhalte zu vermitteln, andererseits aber auch, daß es seine Allgemeinheit an einem Gegenstande zur Besonderheit bringe und an diesem also einen concreten Inhalt gewinne oder seine eigene Wirklichkeit nur an der Bestimmtheit eines Wirklichen setze. In der logischen Determination

liegt somit die Nöthigung des Denkens ausgesprochen, den Denkgegenstand als solchen, d. h. in seiner objectiven Realität, als den concreten Ausdruck der Allgemeinheit zu fassen und ihn daher als eine an ihm selber existirende Bestimmtheit des Seins überhaupt, und hiermit als die Identität seines Seins und seiner Bestimmungen zu erkennen.

β. Das Gesetz des Widerspruchs.

So wie sich die logische Antithesis aus der Thesis durch den immanenten Fortschritt des Denkens entwickelt, so folgt das Gesetz des Widerspruchs aus dem der logischen Determination. Denn indem sich das Denken an einem Gegenstande dadurch bestimmt, daß es diesen als das Moment seiner Bestimmtheit setzt, muß es nothwendig jede Bestimmung zurückweisen, durch welche es sich selbst in dem Acte seiner Selbstbestimmung absolut negiren würde. Das Denken ist aber in jedem Bestimmungsacte seine reine absolute Thatsache und kann als solche sich nicht schlechthin aufheben, vielmehr muß es eben nach dem Gesetze des Widerspruchs diesen überall, wo er sich geltend macht, von sich aus überwinden. Insofern gehört nun der Widerspruch allerdings zu der logischen Dialektik, als er das Denken in seinem Bestimmungsprocesse vermittelt; denn indem er die absolute Negation an dem Denken als mögliche Bestimmung setzen will, wird dieses getrieben, sich gegen solche Negation von sich aus negativ zu verhalten und dadurch eben seine wahre Positivität zu behaupten. Um aber hierzu zu gelangen, muß es seine thetisch-determinative Setzung in die antithetische auflösen und so seinen eigenen Bezug, sein Verhältniß zu sich selbst erfassen. Hiermit erscheint der Widerspruch vorzugsweise als das Gesetz der logischen Reflexion. In speculativer Anwendung hat der Widerspruch die Bedeutung, daß das Andere (θάτερον) nothwendig sei, also auch nothwendig als das Andere bestimmt werden müsse, daß mithin eine absolute Identität des Concreten undenkbar und hiermit unmöglich sei. So bewährt sich der Widerspruch als das Princip des nothwendig zu denkenden Unterschiedes der Dinge in und an der Allgemeinheit, als das

Gesetz der Ausschließung und des Gegensatzes unter demselben höheren, kurz als das Gesetz der Disjunction. Das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten ist nur ein anderer Ausdruck des Widerspruchs.

γ. Das Gesetz des zureichenden Grundes.

Das Denken hat sich nur dann als vollen Gedanken, als volle Selbstbestimmtheit, wenn es sich als die Identität seines Grundes und Zweckes objectiv, d. h. an der Wirklichkeit gesetzt, somit sich eben in seiner Selbstheit durchgeführt hat, oder es ist lediglich insofern absolute Thatsache, als es sich in sich selbst zum Abschlusse bringt. Hierin liegt die Bedeutung des zureichenden Grundes, indem dadurch nur die Nothwendigkeit der Selbstfreiheit des Denkens in der Verschiedenheit seiner Bestimmungen, oder die immanente Einheit der Denkbestimmungen im Gedanken ausgedrückt werden soll. Der zureichende Grund fällt daher auch mit dem sogenannten Principe der Identität zusammen und hat die beiden andern Gesetze, das der Determination und des Widerspruches, zu Voraussetzungen. Näher läßt sich dieses Gesetz in dem Satze darstellen, daß das Denken sich nur darin rein vollzieht, daß es seinen eigenen immanenten Zusammenhang als seine Nothwendigkeit setzt, mithin nur als sein eigenes Continuum mit sich identisch ist. Da eben in der Festhaltung dieser Continuität gegenüber der äußerlichen Vereinzelung der Bestimmungen, in dieser Sichselbstbehauptung der Einheit des Denkens in dem Unterschiede der Bestimmungen, in diesem stetigen Uebergange aller Bestimmungen in einander, in diesem ihren Zusammenbilden zu einer immanenten Innerlichkeit die wahre Bedeutung der logischen Synthesis und Abstraction gelegen ist, so erklärt es sich, wie das Gesetz des zureichenden Grundes auch als das eigenthümliche Princip jener Stufe des logischen Processes zu betrachten ist.

c. Die logischen Formen.

Das Denken als absolute Selbstthätigkeit der Intelligenz muß sich in seiner Entwickelung oder in dem Processe seiner Selbstbestimmung stets auf sich selbst, als auf sein ei-

genes Princip zurückbeziehen, d. h. es muß sich in der Verschiedenheit seiner Bestimmungsmomente als die Einheit derselben setzen, wodurch es eben sich zur Positivität des Gedankens abschließt, oder sich als Identität des Denkens und des Gedachten als Gedachten setzt. In dieser Identität des Denkens mit sich, oder in der Einheit des Unterschiedes des Denkens an sich beruhet seine Form, die logische Form, welche daher dasselbe ist, als der Begriff im weiteren Sinne, d. h. die Allgemeinheit an sich selbst bestimmt, oder eben die Selbstbestimmtheit des Denkens in seiner Einheit, die immanente Totalität seiner selbst.

Der Begriff oder das Denken in der Form des Gedankens ist, wie bemerkt, die an sich selbst gesetzte Identität des Denkens und Gedachten als solchen, hiermit die allgemein logische Form. Da nun diese Form sich zu der Entwickelung des Denkens oder dem logischen Processe nicht äußerlich abstract verhält, vielmehr mit ihm sich immanent verbindet, indem sie nur das Resultat seines jedesmaligen Fortschrittes sein kann, so folgt daraus, daß dieselbe so viele Unterschiede an sich selber habe, als der logische Proceß Stufen. Es giebt also eine dreifache logische Form, welche als die thetische, die antithetische und synthetische, oder als Begriff schlechthin, als Urtheil und Schluß bezeichnet werden kann. Diese drei Formen verhalten sich selbst wiederum stufenartig, so daß die folgende die vorhergehende voraussetzt und als Moment ihrer selbst hat.

α) Der Begriff schlechthin.

Die erste logische Form ist das Denken, insofern es sich schechthin als identisch mit seinem Inhalte oder seiner Bestimmtheit hat, mithin als seine an sich selbst gesetzte Totalität. In dieser Form ist das Denken der Begriff vorzugsweise, d. h. die in sich selbst schlechthin gefaßte Identität*). Der Begriff stellt daher das Denken dar in

*) Der Ausdruck „Begriff" ist sehr bezeichnend für die Sache — denn er ist das Zusammengefaßte der Sache in und an ihr selber und erinnert an die Art, wie Zeno, der Stoiker, die κατάληψις anschaulich machte.

seinem thetischen Resultate; in ihm sind die Bestimmungen in ihrer Gegenseitigkeit aufgehoben, wie in der wirklichen Sache selbst, jedoch in der Form der Allgemeinheit, d. h. durch die Präsenz des Denkens.

Der Begriff unterscheidet sich in seiner logischen Subjectivität durch sein eigenes Stufenverhältniß, welches als ein logisch nothwendiges erscheint, indem es von der Wesenheit des Denkens bedingt wird. Das Denken bestimmt sich nämlich als objective Existenz, als subjective Allgemeinheit und als die Immanenz und Einheit beider. Hiernach ist der Begriff concret, abstract und ideal. Die Wissenschaft, welche den Begriff zu ihrem wesentlichen Elemente hat, bezieht sich auf diese drei Unterschiede an ihm und stellt denselben auch an sich dar *).

β) Das Urtheil.

Das Denken hat in dem Begriffe schlechthin nur seine thetische Definition oder seine an sich gefaßte Identität. Es gehört aber zu seinem Wesen, sein Ansich auch als Fürsich zu haben, d. h. sich selbst als seine Identität in seiner Bestimmtheit zu objectiviren. Diese Vermittelung seines Ansich zu seinem Fürsich bildet die Stufe der Antithese im logischen Processe, das Resultat davon oder der Abschluß derselben im Gedanken ist das Urtheil. Im Urtheile setzt sich der Begriff als identisch mit seiner Bestimmtheit, woraus dann sogleich folgt, daß ein wahres logisches Urtheil stets ein identisches sein müsse. Im Urtheile wird daher der thetische Begriff als seiend in und mit seiner Bestimmung gedacht, eben als er selbst in seiner eigenen Objectivität oder mit dem Selbstbewußtsein seines subjectiv-objectiven Verhältnisses. Daher ist das Urtheil denn auch nur der von sich aus sich selbst in seine Sub- und Objectivität theilende, somit sich mit sich selbst identificirende Begriff. Es ergiebt sich hieraus zunächst, daß und wie jedes Urtheil wesentlich die drei Momente Subject, Prädicat und Copula

*) Die weiteren Unterschiede, so wie die besonderen Regeln der Begriffe lassen sich aus dem angedeuteten Grundwesen des Begriffes leicht entwickeln.

enthalten müsse, indem nur in dem Zusammenhange derselben die Identität sich vermittelt setzt. Denn das Subject *ist* sein Prädicat, also in diesem es selbst, es hat darin kein ihm Aeußeres oder schlechthin Anderes, sondern sein eigenes Sein, sein Selbst-Anderes. Weiter ergiebt sich aus der Bedeutung des Urtheils, daß es, wie identisch, so auch nur *analytisch* sein könne, da in ihm das Prädicat kein Moment enthalten kann, das nicht schon im Sein des Subjects enthalten ist. Endlich begreift es sich auch, daß im Urtheile das Denken sich stets als solches selbst gegenwärtig bleibt, mithin auch nur da ein wahres (logisches) Urtheil stattfindet, wo die Beziehung sich im Elemente der Allgemeinheit, d. h. der subjectiven Erhebung über die Unmittelbarkeit des Factischen, also auch über die bloße Vorstellung, bewegt und daß somit einfache Existentialsätze nicht als Urtheile gelten können *). Was den Unterschied des Urtheils betrifft, so kann, da in ihm das Denken nothwendig stets und überall sich selbst präsent bleiben muß, derselbe auch nur mit dem Unterschiede der Denkrichtung selbst zusammenfallen, wie diese bereits bei dem Begriffe nachgewiesen und bezeichnet worden ist. So wie demnach die Denkrichtung an sich selbst eine dreifache ist, nämlich die auf die bloße Objectivität der Existenz, auf die subjective Allgemeinheit und auf die Immanenz beider, oder die allgemein-concrete **), die allgemein-abstracte und die allgemein-ideale (wohl zu unterscheiden von der gefühlsidealen), so hat auch das Urtheil gleich dem Begriffe diesen Unterschied an sich, welchem gemäß man dasselbe bezeichnen kann als das concrete, abstracte und ideale, oder als das *rein-empirische*, das (verständig-) *rationelle* und das *speculative*. Da das speculative Urtheil die immanente Einheit des Concreten und Abstracten darstellt, also die eigentliche Iden-

*) Vgl. meine Philos. des Geistes Thl. 2. S. 25. und *Hegel*, Encyclopädie S. 169. 3. Ausg., wo überhaupt hinsichtlich des Urtheils die gründlichsten Gedanken gegeben werden.

**) Das concrete Urtheil ist darin vom bloßen Existentialsatze verschieden, daß in ihm eben die Concretion zugleich auf ihre Allgemeinheit bezogen wird.

tität des Wesens und der Existenz, so ergiebt es sich, wie insofern dasselbe allerdings ganz eigentlich concret sein müsse, jedoch nicht einfach unmittelbar concret, d. h. nicht concret an sich, sondern allgemein-concret oder concret durch das Motiv der Allgemeinheit.

γ. Der Schluß.

Wenn sich der Begriff, der Gedanke überhaupt, in dem Begriffe schlechthin als an sich, im Urtheile zugleich als für sich setzt, so setzt er sich im Schlusse als durch sich bestimmt, oder, im Begriffe schlechthin ist der Gedanke (astract) subjectiv, im Urtheile ist er sich selbst objectiv, im Schlusse dagegen ist er seine selbstvermittelte Immanenz, d. h. er hat seinen Inhalt als sein eigenes Product und ist daher eben so sehr in diesem, als dieser in ihm ist. Damit erlangt denn der Gedanke auch im Schlusse, welcher als Resultat der logischen Synthesis zu betrachten ist, seine volle Selbstheit. Er hat darin sich als seine Unmittelbarkeit, als Vermittelung und als seinen Grund, somit als die volle Selbstbefriedigung. Daher ist denn der Schluß auch der apodiktische oder schlechthin wahre Gedanke, indem er dessen ganze Selbstwirklichkeit ist, und das Denken muß durch sich selbst sich dem Schlusse zutreiben.

Aus der logischen Bedeutung des Schlusses ergeben sich dessen wesentliche Momente. Sie sind das thetische Moment, das antithetische und die Immanenz, oder Begriff, Urtheil und Consequenz. Der Begriff muß sich im Schlusse in dreifacher Weise setzen, nämlich als sein Subject, als sein Object, als sein Grund, oder unter hergebrachten Namen als Unter-, Ober- und Mittelbegriff. Das Urtheil muß diese dreifache Begriffsposition in ihrer Identitäts-Beziehung vermitteln, so daß also erstens die Identität zwischen der Subjectsposition und dem Grunde, dann die Identität zwischen der Objectsposition und dem Grunde und endlich die Identität der Subjectiv- und Objectivposition gesetzt wir, woraus denn die drei Urtheile oder logischen Sätze entstehen, nämlich Untersatz, Obersatz und Schlußsatz *).

*) Es braucht wohl nicht besonders ausgeführt zu werden, wie das negative Verhältniß in einem Schlusse gleichfalls auf jenem Iden-

Der Schluß ist, wie das Urtheil, dreifacher Art, nämlich der concrete oder *inductive*, der abstracte oder *rationelle* *) und der ideale oder *speculative*, der Vernunftschluß vorzugsweise.

Anmerkung. Der gewöhnliche zweite Theil der Logik, in welchem die wissenschaftliche Construction als allgemeine Anwendung der reinen logischen Grundsätze dargestellt zu werden pflegt, gehört nicht in den Umfang der grundwesentlichen Organisationsmomente der philosophischen Idee und wird demnach hier im Besonderen unberücksichtigt bleiben müssen.

II.

Naturphilosophie.

Das Sein ist absolute Thätigkeit und als diese nothwendig an und für sich und zugleich durch sich bestimmt. Diese Bestimmtheit ist an ihm eine rein *ursprüngliche*, d. h. sie ist in keinerlei Weise *geworden*, weil die Absolutheit ein solches Werden ausschließt; ebenso ist sie aber auch eine schlechthin *unveränderliche*, und zwar aus gleichem Grunde. Ihre wesenhaften Bestimmungen müssen deshalb *substantiell* sein. Thätigkeit bleibt sie nichtsdestoweniger, insofern sie in ihren concreten Bestimmungen sich stets selbst setzen und *erhalten* und sich also im Gegensatze der Bestimmungen stets auf ihre Einheit zu-

---

titätsverhältnisse beruhet. Daß die Identität unter Umständen nicht gesetzt werden kann, ergiebt sich erst, wenn die Einsicht in die positive Beziehung vorhanden ist.

*) Der Ausdruck *rationell* mag hier, wie dieses ja oft geschieht, für die rein verständige Abstraction, wie dieselbe z. B. unter Anderm in der Mathematik stattfindet, gebraucht werden. Sowie das Denken überhaupt erst in der vollen freien Selbstbestimmtheit seine absolute Selbstheit ist und als solche *Vernunft* vorzugsweise, so begreift sich, wie der speculative Schluß auch eigentlich erst wahrer Vernunftschluß ist. Da ferner das Denken sich zunächst in der Unmittelbarkeit des Wirklichen bestimmt, also dort sich jedenfalls präsent sein muß, so erkennt man, wie auch der inductive Schluß seine logische Berechtigung haben müsse.

rückbeziehen, sich als absolute Identität in ihrem Unterschiede behaupten muß. Diese Selbstbehauptung im Unterschiede hat das Werden (das relative) zu seinem Resultate. (Vgl spec. Dialekt.)

Soll aber die absolute Thätigkeit in dieser Unendlichkeit ihrer Bestimmungen wahrhaft absolut sein, so muß sie in denselben nicht nur alle möglichen Unterschiede, sondern auch in ihrer Unterschiedlichkeit sich selbst als ihre eigene Macht, als ihre eigene Allgemeinheit, als ihren eigenen Grund und Zweck setzen, indem nur hierdurch ihre reine Identität mit sich selbst vermittelt wird; oder nur indem die absolute Thätigkeit sich selbst als Object und Subject (als unmittelbare Existenz und Freiheit zugleich) hat, ist sie wahrhaft sich selbst gleich, ist sie eben reine Absolutheit.

Wird nun die absolute Thätigkeit in ihrer Selbstobjectivität als Natur und in ihrer Selbstsubjectivität als Geist aufgefaßt, so ergiebt es sich, wie das Sein überhaupt und im Allgemeinen wesentlich Natur und Geist sein müsse. Dieses Resultat bildet den eigentlichen Schlußpunct der speculativen Dialektik und damit den Anfang der besonderen metaphysischen Doctrinen, der Natur- und Geistesphilosophie.

Wird nun die Naturphilosophie zuvörderst aufgenommen, so kommen drei Hauptpuncte in Frage, nämlich

1. das Wesen der Natur,
2. ihre Formen, und
3. ihre Stufen.

1. Das Wesen der Natur.

Die Natur ist das Sein in seiner reinen Objectivität, d. h. das Sein lediglich in seiner positiven Unmittelbarkeit. Die Natur schließt daher an und für sich die Möglichkeit des Selbstbegreifens von sich aus; sie ist vielmehr darin natürlich wesenhaft, daß sie den Begriff nur rein gegenständlich, gewissermaßen stoffartig enthält, oder daß sie die bloß unmittelbare thatsächliche Existenz desselben ist. Die Selbstobjectivirung oder, was dasselbe ist, die Subjectivität des Begriffes,

der Begriff als Idee, gehört nicht der Natur an, sondern bildet das Wesen des Geistes. Von diesem Standpuncte aus hat denn die Natur auch ganz eigentlich und vorzugsweise die Bedeutung des Realen, d. h. des schlechthin gegebenen Seins, als welches sie ohne Vernunft ist. Vernünftig kann die Natur bloß insofern genannt werden, als sie für die Vernunft ist, mithin das Moment des Zweckes in sich hat; die Vernunft als solche aber hat den Zweck nicht bloß in sich, sondern ist der absolute Selbstzweck und damit auch die reine Zweecksubjectivität.

Die Natur, als das Sein in seiner reinen Objectivität, oder als die ideenlose Realität, hat nun vor Allem die allgemeine Grundbestimmung des Seins, welche die reine Thätigkeit ist, als Urwesenheit, oder die Natur hat ihre Realität nicht in einer absoluten Stoffartigkeit, welche eine reine unthätige Objectivität wäre, sondern darin, daß die Thätigkeit sich bloß als gegenständliche Thätigkeit, als reale Thätigkeit vollzieht und eben in dieser reinen Unmittelbarkeit wahrhafte Gegenständlichkeit des Seins an dem Sein und für das Sein bildet.

Wird nun die nähere Bestimmung dieser Thätigkeit erwogen, so muß sich dieselbe als ein unendliches Continuum von bloß unmittelbaren Urpositionen ergeben, welche als solche sich gegenseitig selbstpositiv verhalten und hiermit eben die Bedeutung realer Substanzen annehmen, deren Urwesenheit eben die reine monadische Selbststrebung der gegenständlichen Gegebenheit, das Moment der bloßen urthätigen realen Selbstbehauptung ausmacht.

Aus dem Grundbegriffe der Natur erklärt es sich, inwiefern dieselbe äußerlich sei, oder als das sich selbst äußerliche Sein definirt werden könne. Zunächst kann sie nicht absolut äußerlich sein, indem sie nicht außerhalb der Wesenheit des Seins selbst steht, vielmehr zu dieser nothwendig gehört; ihre Aeußerlichkeit ist nur relativ, insofern sie nämlich nicht innerhalb der Idee steht, d. h. in keinerlei Weise eine Urbestimmung der Idee an ihr selber ist, sondern nur für die Idee existirt. Ihre Aeußerlichkeit fällt daher ganz eigentlich zusammen mit ihrer Objectivität; denn, indem sie nur Object

sein kann, ist sie nicht ihr eigenes Object, also auch nicht zugleich ihr Subject, und damit bleibt sie allerdings in der Aeußerlichkeit stehen.

Aehnlich verhält es sich mit der Nothwendigkeit. Diese Bestimmung hat bloß die Bedeutung, daß die Natur als reine objective thatsächliche Unmittelbarkeit keine subjective Selbstbestimmung hat, also nichts ist als das einfache Dasein. Damit tritt sie der Freiheit der Idee gegenüber, welche in ihrem Dasein sich zugleich als ihren eigenen Zweck setzt und hierin nicht sowohl absolute Willkür ist, als vielmehr nur die vernünftige Nothwendigkeit. Die Naturnothwendigkeit hat in dieser reinen Unmittelbarkeit ihre fatalistische Bedeutung, d. h. sie ist Nothwendigkeit ohne Selbsterfassung ihres allgemeinen Wesens, ihrer in ihr selbst gelegenen Wahrheit.

2. Formen der Natur.

Die Naturseite des Seins, als die reine Objectivität, hat im Allgemeinen der Idee gegenüber die Form der unmittelbaren Darstellung, d. h. der rein concreten Existenz. Diese Form aber ist an sich selbst modificirt nach Maßgabe des Verhältnisses der ursprünglichen realen Substanzen zu der Totalität des objectiven Seins. Dieses Verhältniß beruhet seinerseits wieder auf dem Bezuge des Unterschiedes zur Einheit, indem Unterschied und Einheit nothwendige Kategorieen der Denkbarkeit des Seins überhaupt bilden. Das Nächste ist nun, daß dieser Bezug als die Aeußerlichkeit der gegenseitigen Wirkung erscheint, worin die Bewegung ihre Bedeutung hat; das Andere ist, daß er sich als die der gegenseitigen Veränderung des bloß äußerlichen Nebeneinanderseins darthut, worin das Bilden beruhet; das Dritte bestehet darin, daß jener Bezug sich als die innere Ausgleichung des Unterschiedes erweiset, was das Moment des Lebens ausmacht. Alle Naturdarstellung wird daher durch Bewegung, Gestaltung und Belebung erschöpft. Untereinander bestehen diese besonderen Formen in einer unmittelbaren Continuität, so daß die Gestaltung die Bewegung, das Leben aber beide als unzertrennliche Momente enthält.

So wenig es nun eine abstract-allgemeine Kraft der Bewegung und Bildung giebt, indem beide Erscheinungsformen vielmehr nur gleichmäßige Resultate aller natürlichen Urkräfte darstellen, eben so wenig giebt es eine allgemeine Lebenskraft, welche, für sich bestehend, die übrigen Kräfte durchdränge und so das Leben gestaltete. Auch hier sind es die Urkräfte, welche in der Art ihres Zusammenseins die Erscheinung erzeugen. Im Leben erweiset sich nur das Urstreben jener Kräfte, ihre immanente Selbstpositivität als die gemeinschaftliche Innenmacht des objectiven Seins selbst, als seine in der Aeußerlichkeit der Wirkungen und Veränderungen beharrende Strebung nach concreter Darstellung seiner Urinnerlichkeit, zu offenbaren. Da nun diese Innenmacht das Erste ist, und jede Substanz nur als solche gilt, insofern sie eine Urposition jener enthält, so ergiebt sich, wie eigentlich alle Naturthätigkeit ihrem Grundstreben nach lebendig ist, oder wie sich die ganze Natur auf die Darstellung des Lebens richtet.

Die Bewegungs-, die Bildungs- und Lebenskraft sind also, für sich selbst betrachtet, bloße Abstracta und als solche bloße Vorstellungen. Ihre reale Wahrheit liegt in der Innerlichkeit und ununterscheidbaren Continuität ihres Verhältnisses.

3. Stufen der Natur.

Die Natur ist in der Mannichfaltigkeit und in dem Unterschiede der ursubstantiellen Positionen eine objective Totalität und in dieser Totalität wesentlich die Vollendung des Seins in seiner reinen Objectivität. Diese Vollendung des objectiven Seins beruhet hinwiederum darin, daß die absolute Thätigkeit, welche das Wesen des Seins ausmacht, sich eben in der Unendlichkeit ihrer Positionen absolut objectiv bestimme, also eben sich an sich selber vollende. Dieses kann aber nur geschehen, indem sie von sich aus sich selbst fortreibt zur Darstellung ihres eigenen Grundes. Hierin liegt Bedeutung und Motiv des Unterschiedes der Naturstufen. Sie sind nur ebenso viele Existentialerscheinungsweisen der vorhin angedeuteten Formen der Natur und lassen sich bezeichnen als Materie, Körperlichkeit und Organismus.

Die Materie bedeutet die natürliche Realität, in ihrer substantiellen Urbesonderung gesetzt, oder sie ist der Inbegriff der natürlichen Urkräfte in ihrer abstracten Gegenseitigkeit, also in ihrem äußerlichen Neben- und Miteinander. In der Materialität existirt somit die Natur als vielheitliche Urbestimmtheit und hat daher in derselben so wie ihren ewigen Anfang, so auch ihre ewige Basis, ohne daß jedoch darum die Materie als ein reines **Prius** wirklich wäre; vielmehr ist sie als Materie auch sofort in der Körperlichkeit und im Organismus gesetzt, denn auch in den Naturstufen waltet die ewige Continuität. Daher wird auch die Materie als solche nie und nirgends rein für sich darstellbar sein, sondern immer nur in und an der Körperlichkeit; wohl aber wird ein ewig continuirlicher Proceß der Materie in Absicht auf die Darstellung der übrigen Naturstufen stattfinden. Von dieser Seite her betrachtet, ist die Materie sowohl Stoff als Princip der Naturgestaltungen; jenes, indem die substantiellen Urkräfte an sich die wesentlich constitutiven Momente aller Realitäten ausmachen, dieses, insofern in der Urthätigkeit der monadischen Substanzen der Trieb und die Macht gelegen ist, sich zur Einheit zu vermitteln. Es besteht also, wie es sich aus dem Gesagten von selbst ergiebt, die Materie dem Geiste gegenüber in keiner absoluten Stoff-Starrheit, vielmehr nur darin, daß sie die reine Objectivität der Naturthätigkeit, in ihrer abstracten Positivität festgehalten, bezeichnet. Auch ergiebt es sich, daß und wie die Natur überhaupt als das Materielle charakterisirt werden könne, indem, wie bemerkt worden, die Materialität Basis, Stoff und Princip aller Naturdinge ist und in diesem allein sich darzustellen vermag.

Faßt man nun die Materie in der bezeichneten ursubstantiellen Objectivität auf, so begreift es sich, wie sie ganz eigentlich mit dem Raume sich identificirt oder der Raum selber ist. Denn sie ist die objective Realität schlechthin, also das Erfüllende und Erfüllte, das Ausgedehnte und in der Ausdehnung sich ewig Gestaltende. Sie ein Bewegtes im Raume zu nennen, widerspricht ihrem Wesen, indem sie die räumliche Bewegung selber ist. Anziehung und Abstoßung sind nur die beiden allgemeinen Formen ihrer Wahrnehmbarkeit, in der That

aber ist sie der unendliche Inbegriff aller Urkräfte und damit der ewige Grund aller Naturerzeugnisse und Naturerscheinungen, welche aus der durch die Beschaffenheit jener Urkräfte selbst bestimmten Vereinigung hervorgehen.

Die Körperlichkeit bezeichnet die zweite Stufe der Naturrealität und entspricht der Form des Bildens oder der Gestaltung an sich. Sie ist die Einheit materieller Urkräfte, insofern sie auf dem Grunde dieser Einheit eine gemeinschaftliche Wirkung äußern. In der Körperlichkeit ist daher einerseits die reine Materialität aufgehoben, indem die Urkräfte aus ihrer Abstraction sich zur Verbindung ihrer Wirkungen vermittelt haben und nun eben Folgekräfte (Consecutiv- oder Attributiv-Kräfte) erzeugen; andererseits ist aber in der reinen Körperlichkeit als solcher noch nicht die Innerlichkeit des Organismus. In der Körperlichkeit hat die Materie die Bestimmtheit einer Totalität, aber nur als Verbindung mehrerer materieller Momente, welche freilich der Art ist, daß eine gegenseitige Modification der Wirkungen als nothwendige Folge eintritt, somit eben eine solidarische (flüssige oder feste) Einheit der Erscheinung resultirt. Hierauf beruhet der Chemismus, welcher nur der Proceß ist der materiellen Kräfte, sich nach Maßgabe ihrer quantitativen und qualitativen Verhältnißmäßigkeit zu einer solidarischen Gemeinschaft zu verbinden. In diesem Processe besteht das Gestaltungs- oder Bildungsstreben der Natur rein an sich oder auf seiner eigenen besonderen Stufe. Schwere, Licht, Wärme, Kälte, Glätte, Geschmack, Geruch u. s. w. sind nur die Erscheinungen oder die Resultate der gegenseitigen Verbindung und der davon abhängigen gegenseitigen Modification der urkräftigen materiellen Substantial-Wirkungen.

Daß in diesen Verbindungen oder Körperbildungen nicht absolute Zufälligkeit herrscht, sondern die Regel des Gesetzes, kommt daher, daß sie überhaupt von dem eigenthümlichen Urverhältnisse der materiellen Substanzen abhängen, welches ein bestimmtes und ewiges ist.

So wie übrigens die materiellen Ursubstanzen an und für sich in bestimmter Gegenseitigkeit stehen, so müssen auch

die Körper dieselbe behaupten, und hierauf beruhen die Verhältnisse der wahrnehmbaren Größe, so wie auch die verschiedenen Abstufungen der bereits vorhin genannten Erscheinungen, nämlich der Schwere u. s. w.

Der Organismus bildet die dritte Stufe der Natur und zwar nicht bloß nach empirischer Wahrnehmung, sondern zugleich gemäß der Aprioritat des Begriffes der Natur selbst. Derselbe erhebt sich dadurch über die Körperlichkeit, welche er indeß voraussetzt, daß in ihm die bloße solidarische Totalität, welche als solche eben nur noch Verbindung ist, zu concreter Individualität gesteigert wird. Das Wesen der Individualität aber ist die Einheit nicht bloß einer bestimmten Gegenseitigkeit der Existenz und der Gemeinschaft des Wirkens, sondern die Einheit der Existenz selbst. In der reinen Individualität herrscht daher nicht bloß Gemeinschaft des Wirkens auf dem Grunde der einheitlichen Verbindung, sondern völlige Identität des Princips, in welchem die materiellen Substanzen selbst in ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit aufgehoben und nicht bloß durch ihr Beisammensein modificirt sind. Das Princip aber ist die Uridentität aller natürlichen Thätigkeit, welche, wie verschieden sie auch in den einzelnen Urpositionen sein mag, doch in allen sich gleich bleibt und diese ihre Ureinheit, ihre identische Einheit, zur positiven Wirklichkeit zu vermitteln strebt. So wie nun vor und in dieser Uridentität die reine abstracte Eigenheit der besonderen Substantial-Monaden überhaupt nicht besteht, so verschwindet dieselbe auch in jeder concreten Existenz, in welcher sich jene Identität zur Darstellung bringt. Daher sind denn die materiellen Substanzen in dem Organismus oder in der reinen Individualität so lange als unterschiedlichselbstständige aufgehoben, als jene Identität unter gegebenen Umständen sich mit der Macht des einheitlichen Princips behaupten kann. Da in dieser concreten Erscheinung der ursprünglichen Identität des objectiven Seins das Leben besteht, so ergiebt es sich, wie der Organismus auch mit der Existenz des Lebens zusammenfällt oder vielmehr nichts weiter ist als eben diese Existenz selbst. Beide sind also in der That dasselbe, und es giebt eben so wenig einen abstracten Organismus, als es ein abstractes, für sich

in der Natur existirendes Leben giebt. Vielmehr ist die ganze Natur Leben, insofern in ihr jene Uridentität der realen Thätigkeit sich nothwendig in ihr als eigentliches Wesen und als ihr Urziel, als ihr Grund und ihr Resultat geltend macht. Im Leben und im Organismus setzt sich die Objectivität der Natur als ihre an und durch sich bestimmte Positivität. Da nun die natürliche Objectivität nicht über sich hinaus kann, so hat sie in dem Organismus oder der lebendigen Individualität ihre Vollendung und höchste Stufe. Sie hat hier die immanente Einheit ihres Grundes und ihrer Bestimmtheit gewonnen und damit die Grenze der reinen Objectivität des Seins selbst. Der Selbstzweck oder das Fürsich (die Subjectivität) liegt nicht in ihrem Begriffe, sondern ist die eigenthümliche Wesenheit des Geistes, gehört in das Bereich der Idee.

Aus den Andeutungen über die Naturstufen läßt sich übrigens alsbald erkennen, daß sie nicht aus einander entstehen in der Weise, als wäre die untere das Realprincip der höheren; alle sind vielmehr das Werk der ewig unmittelbar darstellenden Naturthätigkeit, welche indeß jene stufenartige Methode, oder besser, jene Continuität ihres Daseins als nothwendiges Moment ihr objectiven Bestimmtheit hat, woraus sich denn z. B. unter Anderem ergiebt, daß eine eigentliche **generatio aequivoca**, d. h. ein reines Entstehen des Organischen aus reiner Körperlichkeit, nicht stattfindet, daß vielmehr immer eine ursprünglich eigenthümliche Einigung der Ursubstanzen erfordert werde, welche jedoch die Form der Körperlichkeit haben müsse, indem sie jedenfalls die einheitliche Existenz verschiedener materiell-substantieller Momente ist *).

*) Vgl. meine Philosophie des Geistes Thl. I. S. 44. ff.

III.

Philosophie des Geistes.

Der Geist ist das Sein in seiner Subjectivität, d. h. in der Möglichkeit seines Selbstbewußtseins. Die bezügliche wissenschaftliche Construction nimmt nun diesen Gang, daß sie zuvörderst das abstracte Wesen des Geistes aufweist, darauf die relative und zuletzt die absolute Existenz desselben darstellt. Und so ergeben sich für diese Seite der Philosophie die drei besonderen Wissenschaften, nämlich

A) Pneumatologie,
B) Anthropologie, und
C) Theologie.

A. Die Pneumatologie *).

Das Sein ist wesentlich absolut, d. h. es ist sich selber Grund und Zweck, reine Negation des Nichts oder eines Anderen außer ihm, das ihm gegenüber nur das Nichts sein könnte. In dieser Absolutheit muß es aber nothwendige vollkommene Selbstbestimmtheit sein, welche wieder Zweierlei voraussetzt, einmal nämlich die concrete Unmittelbarkeit oder reine Existenz der Bestimmungen, dann die Allgemeinheit des sich für sich selbst bestimmenden Princips; denn nur hiedurch ist es seine eigene reine Positivität, der Grund und Zweck seiner Wirklichkeit. Die erste Seite des Seins bildet die Natur, die andere der Geist, so daß der Geist überhaupt zu erklären ist als das sich in der Unmittelbarkeit seiner rein concreten Existenz oder Bestimmtheit selbstsetzende Princip des Seins, insofern es sich als die Identität seiner thatsächlichen Besonderheit und seiner selbstthätigen Allgemeinheit bestimmt. Da hierin aber die Bedeutung der Subjectivität gelegen ist, so ist der Geist das Sein als seine Subjectivität.

Die Subjectivität, als das sich in der Unmittelbarkeit seiner concreten Existenz selbst objectivirende und damit sich als

*) Vgl. meine Philosophie des Geistes Thl. I. S. 65. ff.

seine eigene selbstbestimmende Allgemeinheit setzende Sein, hat hierin die Freiheit zu ihrem Wesen. Denn die Freiheit kann nur das sich selbst zu seiner Absolutheit vermittelnde Sein sein, oder frei ist das Sein, insofern es sich als reine Selbstbegründung und als reinen Selbstzweck zugleich erfaßt und darstellt. Durch die Freiheit wird also das Sein erst ganz sein Selbst, damit die wahre Vollkommenheit, eben die absolute Realität. Näher bezeichnet sich die Freiheit darin, daß die concrete Unmittelbarkeit als wesentliche Bestimmtheit der Allgemeinheit des Seins gesetzt, oder umgekehrt die Allgemeinheit als die Nothwendigkeit des Besonderen dargestellt wird, weshalb sie sich denn überall in der Vermittelung dieser Identität bethätiget, in der Erkenntniß, im Wollen und in den Bildungen der Phantasie, oder in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst.

Diesemnach nun muß der Geist in seinem Urwesen als die Freiheit bestimmt werden, deren Bedeutung in keinerlei Weise mit der Willkür schlechthin zusammenfällt, obwohl sie selbst in der Willkür eine untergeordnete Form ihre Erscheinung haben kann.

Indem das Sein sich als seinen eigenen Grund und Endzweck haben, somit sich als die Allgemeinheit seiner unmittelbaren Besonderheit, als das reine selbstthätige Princip seiner concreten Existentialbestimmtheit geltend machen will, muß es sich selbst erfassen, sich selbst eben gegenständlich setzen. Hierin liegt das Moment des Selbstbewußtseins, so daß daher als Grundbestimmung der Subjectivität und hiermit als Grundform des Geistes überhaupt das Selbstbewußtsein erscheint. Das Selbstbewußtsein beruhet wesentlich auf zwei Factoren; nämlich einerseits ist es die Allgemeinheit der reinen Selbstthätigkeit des Seins, andererseits aber auch zugleich die concrete Selbstbestimmung in der Beziehung auf die eigene Gegenständlichkeit des Seins, also das Sein in seiner Selbstobjectivirung. Hieraus ergiebt sich die wichtige Folge, daß das Selbstbewußtsein nur darin wahrhaft Subjectivität ist, daß es an sich selbst das Sein als Subjectobject ist, oder die wahre Subjectivität (im Gegensatze mit der abstracten) muß wesentlich auch darin objec-

tiv sein, daß sie die unmittelbare Objectivität als die gewußte zu ihrer eigenen Bestimmung macht.

Aus dieser Andeutung über das Wesen des Geistes muß sich das Verhältniß zwischen ihm und der Natur im Allgemeinen begreifen lassen.

Geist und Natur sind gleich nothwendige Momente des Seins, jedoch nicht in attributiver Weise (wie Spinoza will), sondern in substantieller, oder beide haben das Sein nicht als ein substantielles **Prius** zu ihrer Grundlage und zu ihrem Träger, sondern das Sein ist in ihnen von Anbeginn gleich wesentlich, sie sind das Sein selbst. Das Uridentische Beider ist das Allgemeine der reinen Thätigkeit, welche jedoch eben als solche nicht in abstracter Fertigkeit oder als eine abstracte aprioriſche Allgemeinheit realgedenkbar ist, vielmehr eben als absolute Thätigkeit ursprünglich und in ihrem Grunde selbst natürliche und geistige Thätigkeit zugleich sein muß. Diese urgründliche Unterschiedlichkeit des Seins ist mithin nothwendig und wesentlich, weil dieses nur mit und in derselben das Sein ist, woraus sich denn die wichtige Folge ergiebt, daß weder Eins von Beiden das Erste, das Andere aber nur das Resultat oder das Product jenes Ersten sei, noch daß Beide in einem urgründlichen Absoluten rein oder absolut identisch bestehen und sich durch irgend welches Motiv und irgend welchen Proceß aus solcher Identität in ihrer Differenz entwickeln. Vielmehr ist der Geist so ewig selbstständiges Sein als die Natur, und nur in dieser ewig selbstständigen Positivität sind sie wahrhafte Momente des Seins, sind sie das Sein selbst, seine eigene Subjectivität und Objectivität, seine Freiheit und seine Nothwendigkeit, seine Allgemeinheit und Besonderheit; in dieser Einheit beider Momente hat es seine reale Immanenz — seine wahre Absolutheit.

Obwohl nun die Natur eben so sehr als der Geist zur Wirklichkeit des Seins gehört und daher an sich gleich urselbstständig wie dieser ist, so hat sie ihre Urselbstständigkeit doch nicht für sich, sondern für den Geist. Denn erst in der Selbstfreiheit gelangt das Sein zu seiner reinen Absolutheit. Die Natur ist daher mehr nur absolute Bedingung des Geistes als Selbstzweck, und hierin hat sie einerseits ihre Wahrheit, an-

Der Geist hat diesem nach keine abstracte Selbstwirklichkeit, kein absolut spiritualistisches Dasein, vielmehr ist er nur Geist, insofern er an der reinen Objectivität des Seins sich selbst als das freie Sein bestimmt Diese subjectiv-objective Selbstbestimmung kann auch als der ewige Proceß der Idee bezeichnet werden; denn der Geist ist, insofern er sich ewig von sich auf die Objectivität und von dieser auf sich selbst bezieht und somit ebensowohl die Subjectivität als die Objectivität des Seins setzt, eben die Idee. Dieser Proceß bedeutet sonach kein ursprünglich substantielles Werden, sondern nur ein ewig ursprüngliches Beharren in der freien Urthätigkeit, ein ewig *ursprüngliches Produciren und Selbsterhalten der subjectiven Gegenwart*. Vergangenheit und Zukunft sind hier also in der That aufgegangen in dem ewigen Jetzt oder nur Momente desselben. Dieses ewige Jetzt, welches für den Geist überhaupt das absolute Wissen ist, löst sich in dem relativen Geiste nur in seine Momente auf, und so tritt der Proceß des Geistes in die Erscheinung des Werdens, er bestimmt sich als Jetzt durch die Factoren der Vergangenheit und Zukunft.

Jene subjective-objective Beziehung, in ihrem Wesen dieselbe, unterscheidet sich doch an sich selber nach Maßgabe ihres gegenständlichen Selbstbestimmens, oder der Proceß und in ihm die Wirklichkeit des Geistes bildet sich aus mehren Elementen, deren Unterschied, obwohl ursprünglich begründet, doch in der Einheit des Geistes selbst keine *abstracte* Vielheit darstellt. Denn die Freiheit bestimmt sich entweder bloß als subjectiv-objective Selbstauffassung des Seins in seiner eigenen Identität, also als *Realität schlechthin*, oder sie bestimmt sich als *Endzweck* des Seins, als die Wirklichkeit des absoluten Zweckes, oder endlich sie bestimmt sich als *concrete Einheit* mit der natürlichen Unmittelbarkeit, indem sie diese als ihren objectiven Selbstschein setzt. In solcher Weise würde somit der Geist aus dem Standpuncte seiner Idealität überhaupt sich unterscheiden als theoretische, als praktische und ästhetische Idee, oder, hergebrachter Bezeichnung gemäß, als Idee des Wahren, des Guten und Schönen. Der Proceß des Geistes, als positive Darstellung der Idee, würde somit diese drei elementarischen Mo-

mente in ihrer immanenten Einheit als eben so viele Motive möglicher besonderer Thätigkeitsformen voraussetzen.

Die weiteren allgemeinen Fragen über Immaterialität des Geistes, über die Möglichkeit der Erkenntniß der objectiven Realität und ähnliche beantworten sich theils aus den vorliegenden Betrachtungen, theils aus den früheren, über das Wesen des Seins überhaupt in der speculativen Dialektik gegebenen Andeutungen.

Der Geist, der im Allgemeinen seine Wirklichkeit nur in seinem Bezuge zur reinen Objectivität oder zur Natur gewinnen kann und hierin die Grundbedingungen seiner inhaltlichen Positivität hat, muß sich *an sich selbst* organisiren, d. h. in der Sphäre seines Seins sich als *Immanenz unterschiedlicher Existenzen* bestimmen; denn nur so kann er eben eine Wirklichkeit sein, welche ohne die Besonderung des Allgemeinen an sich selbst, wodurch dieses erst positiv und sich inhaltlich wird, nicht möglich ist. Diese Besonderung der geistigen Allgemeinheit ist nun aber zunächst eine rein ursprüngliche, mit der Allgemeinheit schlechthin zu denken, ihre ewige nothwendige Identität mit sich; oder der Geist ist sich selbst in keinerlei Weise ein abstractes **Prius**, sondern seine ewige concrete Bestimmtheit. In dieser ewigen Concretion muß er zugleich seine unendliche Selbstheit haben, sich selbst rein adäquat sein, seine volle Wahrheit setzen; denn nur so ist er Grund und Endzweck des Seins zugleich, die wahre Freiheit des Seins, eben die Erhebung desselben in seine Absolutheit, welche zugleich seine Nothwendigkeit ist, oder ohne welche es nicht gedacht werden kann. Die Besonderung des Geistes zur Wirklichkeit ist daher eine *ewige Substantialisirung seines Unterschiedes*, eine *ewige substantielle Individuation*. In diesem unendlichen Systeme der Selbstindividuation bleibt der Geist sich immanent, also seine Selbst-Allgemeinheit, und seine Arbeit ist, sich in diesem Systeme als Allgemeinheit und Unendlichkeit stets zu behaupten oder das Reich der Freiheit darzustellen; welche Arbeit er dadurch vollzieht, daß er, indem er an der Natur sich subjectiv bestimmt, d. h. die Bestimmungen des Seins als solche objectiv setzt, zugleich in seiner eigenen Sphäre sich selbst als seine subjectiv-objective Welt, als

seine eigene in und an sich unendlich-endliche organische Totalität ewig reproducirt und behauptet. So begegnet sich denn der Geist in den Geistern sowohl in Bezug auf seine natürliche Erscheinung, als auch in der Gemeinschaft des Selbstbewußtseins.

In diesem Systeme ewiger Individuation bieten sich nun wesentlich und nothwendig zwei Standpuncte, nämlich der der endlichen Individualität und der absoluten, welche die auf sich selbst reflectirte oder an und für sich realisirte unendliche Universalität des Geistes darstellt. Beide Formen der Individualität sind aber nur in ihrer gegenseitigen Immanenz wirklich, so, daß die individuelle Endlichkeit nur in der Unendlichkeit ihre Möglichkeit und Wahrheit hat, somit auch das Unendliche und Allgemeine des Geistes in sich reflectirt trägt und auf solche Weise selbst an der Unendlichkeit Theil nimmt, während umgekehrt die geistige Unendlichkeit nur in den Bezuge auf die gesammte endliche Individuation Inhalt und Dasein erhält. Hiermit ergiebt sich von selbst der Unterschied und die Einheit des relativen (endlichen) und des absoluten Geistes. Die wissenschaftliche Darstellung des Ersteren mag mit dem Namen der Anthropologie (im weiteren Sinne), die des Anderen mit dem der Theologie bezeichnet werden.

B. Anthropologie.

Die Relativität des Geistes hat ihre Bedeutung darin, daß der Geist überhaupt wesentlich nur insofern Wirklichkeit haben und sich als Unendlichkeit setzen oder an sich absolut sein kann, als er sich zunächst endlich individualisirt oder endlich individuell substantialisirt. Dieser relative Standpunct des Geistes vollzieht sich nun in der Menschheit, oder die Menschheit ist die typische Form der Wirklichkeit des relativen Geistes, weshalb die philosophische Betrachtung desselben Anthropologie (im weitesten Sinne) genannt werden mag. Die bezügliche Betrachtung oder die Darstellung des Begriffes des menschlichen Geistes nimmt nun den Gang, daß zunächst die substantielle Individuation desselben an sich oder in ihrer reinen Beziehung auf sich selbst aufgefaßt, also die endlich-individuelle

Subjectivität in ihrem Ansich überhaupt erkannt, dann zur Erwägung ihrer freien Selbstdarstellung oder ihrer objectiven Selbstbestimmung fortgeschritten und endlich mit der Aufweisung ihres Weltdaseins der Abschluß gemacht wird. Diesemnach würde die Anthropologie sich unterscheiden

a) als Psychologie,
b) als Pragmatologie und
c) als Historiologie (Philosophie der Geschichte).

a. Psychologie.

Der Geist ist in seiner Wirklichkeit und damit in seiner Wahrheit ursprünglich und ewig die Identität seiner Allgemeinheit und concreten Besonderheit und so die in und an ihm selber bestimmte und erfüllte Unendlichkeit. Als solche aber ist er, wie so eben bemerkt worden, zunächst relativ oder endlich gesetzt, und zwar wesentlich in der Form endlich-substantieller Individuation. Mit dieser muß er daher gewissermaßen ursprünglich selbst beginnen, oder vielmehr der Begriff des Geistes hat dieses Moment als seinen ewigen Selbstanfang zu nehmen. An dieser Individuation selbst hat dann wiederum der Gedanke die substantielle Unmittelbarkeit der Urposition als das schechthin Erste zu setzen, welches sich aber in der Wirklichkeit eben so ursprünglich in seiner Unmittelbarkeit aufhebt und damit nothwendig subjectiv ist. Insofern nun jene unmittelbare Individuation des relativen Geistes an sich selber oder als das urthatsächliche Erste ihrer selbst gesetzt und schlechthin auf sich als auf das Princip seiner Selbstwirklichkeit bezogen wird, bildet das Denken den Begriff der Seele, welche demnach im Allgemeinen zu erklären sein würde als der an sich endlich-individuelle Geist, als die einfache Substanz der endlichen Subjectivität und ihres Selbstbewußtseins.

Die Seele hat das allgemeine Wesen des Geistes und die Grundmomente seiner möglichen Wirklichkeit als Grundbestimmungen ihres besonderen Wesens. Hiermit ergeben sich früheren Erwägungen gemäß sofort die Consequenzen,

α) daß die Seele an sich selber das einfache Princip freier Thätigkeit sei,

β) daß sie in nothwendiger Einheit mit der Natur bestehe, und

γ) daß sie als endliche oder relative Position des Geistes sich in der Form des Processes darzustellen oder sich zum Selbstbewußtsein zu vermitteln habe.

Als einfaches Princip freier Thätigkeit ist nun die Seele weder ein Inbegriff von Kräften oder Vermögen, noch hat sie irgendwie einen abstract fertigen Inhalt von Ideen oder sonstigen Bestimmungen; ihre substantielle Wesenheit besteht vielmehr darin, daß sie sich als ihre Thätigkeit subjectiv-objectiv bestimmt und so die Identität ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit selbst vermittelt. In dieser Selbstvermittelung ist sie sich also Princip und Inhalt zugleich; der Inhalt ist nur die sich selbst als Sein bestimmende Thätigkeit, eben die an sich bestimmte Freiheit. Die allgemeine Form dieser Bestimmtheit ist das Wissen, d. h. die Selbstgegenwart des mit der Objectivität einheitlich gesetzten Seins der Freiheit. Hieraus folgt nun nicht, daß die Seele ursprünglich eine reine passive Subjectivität sei, in welche die Objectivität des Seins äußerlich übertragen werde (eine tabula rasa); vielmehr ist sie durchaus positiv und activ, indem sie die reale Gegenständlichkeit auf sich bezieht und so die Selbstreproduction des Seins ist. Das Moment der Positivität beruht hier bloß darin, daß die reale Gegenständlichkeit als solche nicht von der Seele selbst als einem präexistentialen Principe producirt wird, sondern, als selbstständig an sich, mit Nothwendigkeit der Seele sich darbietet oder nothwendig für dieselbe besteht. Deshalb ist denn auch die Freiheit dieser nicht die Willkür, sich überhaupt bestimmen zu wollen oder nicht, sondern lediglich die sich selbst erfassende Selbstbestimmung. Die Seele ist daher eigentlich nur apriorische Thätigkeit, und hat auch insofern einen aprioriſchen Inhalt, als derselbe von ihr producirt wird, also ihre eigene subjective Urmacht darstellt und die Freiheit des Seins selbst ist. Denn als Princip ihrer selbst ist die Freiheit stets Apriorität ihrer besonderen concreten Wirklichkeit. Die Erfahrung selbst ist insofern subjectiv aprioriſch, als

sie die in endlicher Weise sich darstellende oder darlegende Urbeziehung der Freiheit auf die Objectivität des Seins ist. Das Aprioriſche im engeren Sinne bedeutet demnach nur die sich in der Erfahrung selbst erfassende Allgemeinheit des subjectiv-freien Princips. Hieraus folgt aber nicht, daß nun das psychische Bewußtsein schlechthin abstract subjectiv sei, oder daß der Seele die objective Realität ein Gleichgültiges, ein Unbekanntes bleibe (Kant); denn jene Subjectivität ist nur darin subjectiv, daß sie die reale Objectivität als solche von Anbeginn setzt und mit ihr die reine Immanenz des Seins bildet. Indem also in der Erfahrung die Seele sich als die sich selbst bestimmende freie Urthätigkeit erfaßt und setzt, erfaßt sie auch das Wesen der objectiven Wirklichkeit. Die Erfahrung an und für sich besteht dagegen darin, daß in der factischen Bestimmtheit der Subjectivität diese gerade nur die factische Bestimmtheit ihrer selbst auffaßt, nicht aber sich selbst als das in dieser Bestimmtheit sich ursprünglich identische selbstbestimmende Princip.

Obwohl die Seele ursprünglich, d. h. wesentlich einfache freie Thätigkeit ist, so wird sich doch diese Thätigkeit nach verschiedenen Richtungen hin bestimmen oder vielmehr in verschiedener Form darlegen müssen. Das Fundament dieses Unterschiedes der psychischen Thätigkeit an ihr selbst ruht in der bereits oben nachgewiesenen elementarischen Triplicität der geistigen Idealität überhaupt. Das Sein nämlich ist sich selbst Grund, Endzweck und Form und nur in der Immanenz dieser drei Momente sich gleich. Die Seele hat daher nothwendig das Sein als Grund, Zweck und Form subjectiv zu reproduciren, oder ihre freie Urthätigkeit modificirt sich nach den Ideen des Wahren, Guten und Schönen als Erkennen, Handeln, Bilden, oder als theoretische, praktische und ästhetische Thätigkeit, welche Thätigkeitsformen, auf abstracte Kategorieen reducirt, als Intelligenz, als Wille und Phantasie bezeichnet werden mögen. Diese Formen der psychischen Thätigkeit nun bilden in ihrem Zusammenhange oder vielmehr in ihrem stetigen Uebergange das psychische Leben. Sie rühren weder von accidentiellen Verhältnissen der Seele her, noch sind sie äußerlich begründet, sondern folgen, wie bemerkt, aus der Natur

des geistigen Wesens überhaupt und erscheinen in der Seele nur in concreter Positivität, in individueller Bestimmtheit.

So wie nun die Objectivität des Seins, das Sein rein an sich, wesentlich reale Concretion oder die Immanenz von Bestimmungen ist, so ist nothwendig, daß auch die Seele in ihrer subjectiv-objectiven Selbstbestimmung zunächst diese Unterschiedlichkeit zu setzen habe, in welcher sie jedoch zugleich die Ureinheit ihres Princips, ihrer in sich identischen Thätigkeit, behauptet, oder vielmehr diese Thätigkeit bildet die immanente Einheit jener unterschiedlichen Positionen, indem sie dieselben als die ihrigen, als ihre eigenen Besonderungsmomente an sich selbst bildet. Hiermit erklärt sich, wie die allgemeine Einheit des Selbstbewußtseins die Mannichfaltigkeit einzelner Elemente voraussetzt, welche, insofern sie eben als einzelne positive Elemente des Bewußtseins erscheinen sollen, insgesammt die Form von Vorstellungen annehmen. In ihrer immanenten Einheit, oder auf die Identität des Princips von diesem selbst bezogen, mithin als das Continuum der subjectiven Bestimmtheit gesetzt, bilden sie das Gedächtniß. Im Gedächtniß, auf diese Weise gefaßt, ruht daher Bedeutung und Macht des psychischen Lebens, es enthält den wahren Begriff des Ichs, welches die als individuelle Einheit an und für sich bestimmte, also mit ihrem Inhalte identische Allgemeinheit der Subjectivität ist. So wie übrigens die psychische Lebensbildung die Unterschiedlichkeit der Vorstellungen zu ihrer Bedingung hat, so muß auch das Gedächtniß sich in seine unterschiedlichen Momente auflösen können, worin die Erinnerung beruht, d. h. die sich als die Allgemeinheit ihrer an sich gesetzten Besonderung selbst gegenwärtige Seele.

Da alle endlich-unterschiedlichen Momente, indem sie das Sein darstellen, zugleich sich als dessen Bestimmungen selbst behaupten müssen, so müssen sie auch als solche, oder schlechthin auf sich bezogen, wesentlich die Geltung besonderer Größen-Momente annehmen. Hiermit erklärt sich, daß und wie die Vorstellungen, als an sich fertige Positionen der psychischen Urthätigkeit, sich dynamisch verhalten, woraus freilich nicht gefolgert werden kann, daß das gesammte psychische Leben in seiner innerlich-wesenhaften Bedeutung auf Mathe-

matik beruhe. Vielmehr hebt die freie Allgemeinheit des subjectiven Princips, sobald sie sich als die Wesenheit dieser besonderen Momente geltend macht, den mathematischen Mechanismus auf.

So wie die abstracte Geistigkeit überhaupt in der Seele ihre positive Individualität erhält, so muß auch das pneumatologisch-abstract betrachtete *Verhältniß des Geistes zur Natur* in der Seele sich positiv individualisiren. Dieses geschieht in der *Leiblichkeit*, in welcher die Naturobjectivität sich für das individuell-geistige Princip individualisirt und centralisirt, aber nicht äußerlich, sondern innerlich immanent, indem diese individuelle Centralisirung durch den ursprünglich immanenten Bezug des Geistes und der Natur, als der beiden wesentlichen Momente des Seins, vom Sein selber an sich nothwendig gesetzt wird. In der Leiblichkeit vollzieht der individuelle Geist oder die Seele das urwesentliche Verhältniß des freien Seins zu seiner rein factischen Objectiv-Unmittelbarkeit und existentiellen Nothwendigkeit. Leib und Seele sind demnach nicht identisch, aber wesentlich *Eins*; sie stellen dar die Immanenz der subjectiven Freiheit und ihrer objectiven Bedingung, gewissermaßen die innerliche Einheit des Geistes und Stoffes, die Einheit der Naturthätigkeit und der sich an dieser bestimmenden und selbstobjectivirenden Freiheit. Da die subjective Freiheit nur mit Objectivität des Seins denkbar ist, so wird auch die Seele als *endliche* und individuelle Subjectivität stets nur leiblich existiren können.

Obwohl die Seele in ihrer monadischen Subjectivität sich selbst Princip ist, so muß doch die *objective Selbstdarstellung* als nothwendiges Moment ihres Wesens gedacht werden; oder die Seele hat ihr Wesen nur in der Identität ihrer Selbstmöglichkeit und Selbstwirklichkeit, in der Identität ihres Grundes und *Zweckes* — ihre Wahrheit ist eben die sich selbst objectivirende Subjectivität. Hiermit ist die Nothwendigkeit des psychischen Processes gesetzt, welcher nicht sowohl ein ursprüngliches Werden der Seele bedeutet, als nur ihr concretes Dasein, ihre Selbstdarstellung bezeichnet. Das Dasein aber gehört zur *Substanz*. Substanz überhaupt ist das Sein, insofern es sich selbst Wirklichkeit und Dasein ist;

im Besonderen ist daher Substanz jede monadische Urposition des Seins, indem sie als solche auch ihre positive Wirklichkeit oder ihr Dasein haben muß. In dieser Positivität ihres Daseins setzt sich aber die Substanz nothwendig *in ihrem Verhältnisse zu anderen Substanzen*. Der Proceß der Seele, als die in ihrem Dasein sich bestimmende subjective Substanz, erscheint hiermit als der Ausdruck ihres objectiven Verhältnisses im Systeme des Seins.

Da in dem psychischen Processe das subjective Princip sich als seine objective Wirklichkeit darstellt, das subjective Moment aber die Freiheit, d. h. die Möglichkeit des Seins ist, sich in seiner factisch-objectiven Unmittelbarkeit als seine eigene Einheit und Allgemeinheit zu setzen, da ferner dieses nur in der Reproduction des objectiven Seins, in der Beziehung des Seins auf sich selbst, also gleichsam in der ewigen Zurücknahme desselben aus seiner gegenständlichen Positivität beruht, so ergiebt sich hiermit im Allgemeinen *die Methode* des psychischen Processes, welche nur die Weise der Selbstidentificirung des Allgemeinen mit der concreten Unmittelbarkeit sein kann. Diesemnach muß die Seele sich zuerst selbst in der Form reiner Unmittelbarkeit setzen, um diese *an sich* zu haben, dann aber zur Selbstunterscheidung, zur Erfassung ihrer subjectiven Allgemeinheit der objectiven Unmittelbarkeit gegenüber fortgehen und sich zuletzt als die immanente Einheit ihrer Allgemeinheit und der objectiven Concretion bestimmen, d. h. als die Identität des Seins an sich selber, in welcher es sich, indem es an sich ist, auch als sein *Für sich* erfaßt. Hiermit würde also der psychische Proceß wesentlich drei Stufen enthalten, welche nicht aus einander entstehen, sondern als eben so viele Selbstbestimmungen oder Selbstmetamorphosen des einfachen Princips der Seele zu betrachten sind und daher auch, obwohl an sich eigenthümlich realisirt, doch als nur *eine* Thätigkeitsstrebung sich gegenseitig in ihrer abstracten Begrenzung aufheben und bloß das Continuum der *einen* subjectiven Freithätigkeit darstellen, welche, wie oben schon erinnert worden, auf diese Art zum eigentlichen Gedächtniß sich gestaltet, worin sie ihre positive Wirklichkeit, die Continuität ihrer eigenen Bestimmtheit besitzt.

Die drei Stufen des psychischen Processes können nun näher bezeichnet werden als die psychische These oder die sinnliche Seele, als die psychische Antithese, oder die verständige Seele und als die psychische Synthese oder die vernünftige Seele. Ein anderer entsprechender Ausdruck würde sein die Stufe des Gefühls (welches mit der reinen Empfindung beginnt), die der reinen Vorstellung (des Bewußtseins) und die des Begriffes (des Geistes, des Denkens vorzugsweise). Das Denken als die letzte Stufe ist daher in der That schon der Anfang des Processes, so wie das immanente Motiv seines Fortschrittes und gerade hierdurch das immanente Resultat und die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit der Seele. Im Denken hat die Seele ihre volle Positivität, weil sie in ihm ihre reine Selbstvermittelung hat; im Denken ist die Allgemeinheit der Subjectivität zur inhaltlichen Identität mit sich gekommen. In ihm ruht daher auch das gesammte psychische Leben; es hat darin die Continuität seiner erfüllten Selbstheit. Das Denken ist so nicht eine allgemeine Abstraction, sondern es ist die innere Ausgleichung dieser abstracten Allgemeinheit und der sinnlichen Unmittelbarkeit in der Einheit des Seins. Hiermit wird das Denken auch das eigentliche Element, ja das Wesen der Freiheit selbst; denn diese ist, wie oben dargethan, in der That nichts Anderes als die Erhebung des Seins aus seiner Unmittelbarkeit zu seiner Allgemeinheit und hiermit die subjective Auffassung seiner Wahrheit und Nothwendigkeit. — Damit nun aber diese höchste Stufe sich darstellen könne, ist erforderlich, daß zunächst die psychische Subjectivität die Unmittelbarkeit des Nothwendigen, d. h. die reine Objectivität des Realen, oder das Sein, als seine einfache Thatsache, zu ihrer eigenen Bestimmung habe Hierin beruht die sinnliche Stufe der Seele, auf welcher sie in der reinen Concretion der Naturbestimmtheit erscheint. Der individuelle Geist wirkt hier noch als seine eigene thatsächliche Thesis, welche in zweifacher Hinsicht an ihm nothwendig ist, einmal, weil er nur insofern Freiheit, eben Vermittelung des Unmittelbaren zur Allgemeinheit, sein kann, als er seinen einfach-realen Anfang an und mit sich selber hat, dann, insofern er in dieser Thesis auch nur das

Sein als rein nothwendiges Moment, als rein objective Positivität mit sich setzt und so die Möglichkeit gewinnt, es als *seine* Objectivität *von sich aus* sich gegenüber zu setzen oder *von sich aus* zu objectiviren, somit sich als das freie Subject ihm gegenüber und an demselben zu bestimmen und dadurch sich in immanenter Einheit mit ihm zu haben. Die zweite Stufe entwickelt sich als immanenter Selbstaufschluß des subjectiven Princips aus der thatsächlich-unmittelbaren Einheit der untersten und bildet die *psychische Antithese*, in welcher sich der Geist als abstracte Subjectivität, als an sich bestimmte Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit und Concretion der natürlichen Objectvität gegenüber stellt. Auf der dritten und höchsten Stufe kehrt das Subject aus seinem abstracten Unterschiede von der Objectivität zur Einheit mit dieser zurück, indem es dieselbe gleich sehr als sich selbst als wesentliches Moment des reinen Seins setzt, mithin sich als *Synthese* bestimmt, worin eben das sich selbst adäquate Denken, das freie Denken beruht, in welchem der individuelle Geist seine Endlichkeit als den bloßen Ausgangspunct seiner Beziehung zum Unendlichen und seiner Theilnahme an demselben erfaßt.

Wie nun dieser Proceß mit dem Wesen der Seele identisch sei, wie er nach früherer Andeutung als immanente Metamorphose ihrer selbst betrachtet werden könne, indem in ihm dieselbe Subjectivität beharrt und sich nur zu ihrer offenbaren Existenz entfaltet, wie endlich der Seele das Moment der *individuellen Unsterblichkeit* vermöge ihres Wesens eigne, ist aus den gegebenen Andeutungen leicht zu entnehmen.

b. Pragmatologie.

Der relative Geist ist als *Seele* bloß die an ihm selbst gesetzte Existenz seiner endlichen Individualität, gleichsam seine natürliche Urmächtigkeit. In dieser Beziehung des Geistes auf seine reine individuelle Gegebenheit hat er aber nicht die Wahrheit seines Begriffes, sondern nur seine nothwendige factische Selbstvoraussetzung; seine Wahrheit liegt darin, daß er sich zu seiner objectiven Wirklichkeit bestimme, um sich als seine eigene *That* zu haben oder seine Freiheit zu verwirklichen und hiermit *für sich* zu sein, sich selbst als endliches Individuum in der Un-

endlichkeit der geistigen Idee zu setzen und darzustellen. Hierin beruht das eigentliche freie Thun, d. h. die individuell-subjective Vollziehung des Geistes in der Allgemeinheit seines Selbstzweckes, der pragmatische Geist, welcher insofern nicht mit dem praktischen zu verwechseln ist, indem dieser zunächst nur eine besondere psychische Richtung bezeichnet, während der pragmatische Geist die Ausführung selbst, und zwar nicht bloß einer Richtung des individuellen Geistes, sondern der gesammten individuell oder psychisch begründeten (an sich subjectiven) Freiheit ausdrückt.

Die subjective Freiheit an sich oder eben die psychische Urthätigkeit bestimmt sich nun, wie früher dargethan, wesentlich in dreifacher Form, nämlich als theoretische, praktische und ästhetische, oder sie ist in ihrem subjectiven Ansich aufzufassen als Intelligenz, Wille und Phantasie. In jeder dieser Richtungen wird sie zur objectiven Selbstthat, zu einem Pragma, welches daher gleichfalls ein dreifaches ist und sich unterscheidet als α) Wissenschaft, β) Moral und γ) Kunst.

α) Wissenschaft.

Die Wissenschaft ist die That der Intelligenz ihres eigenen Zweckes wegen, welches der Begriff oder die Wahrheit schlechthin ist. In der Wissenschaft zeigt sich somit das Wissen nicht bloß als eine individuell-subjective (eine psychische) Thätigkeit an sich, sondern als der sich im Begriffe zur Selbstobjectivität vermittelnde und hierin sich als seine gegenständliche Wirklichkeit bestimmende, als der sich objectiv construirende theoretische Geist. Die Wissenschaft ist der subjective Geist, insofern er die Wahrheit des Seins als seine eigene That objectivirt. Von diesem Gesichtspuncte aus erscheint die Wissenschaft überhaupt als Philosophie, d. h. als das freie Erkennen, als das Begreifen, des Begriffs selber wegen, und nur insofern, als alle Wissenschaft mit dem Zwecke der Philosophie betrieben wird, ist sie wahrhaft Wissenschaft *).

*) So faßten die Alten die Wissenschaft, weshalb denn auch bei Platon die Philosophie vorzugsweise mit dem Worte ἐπιστήμη bezeichnet wird.

In der Wissenschaft, als objectiver Selbstdarstellung der Intelligenz, construirt sich also der subjective Geist mit der Geltung der allgemeinen Wahrheit des Seins, oder die Wissenschaft ist diejenige That des subjectiven Geistes, in welcher er die objective Realität als die Existenz seiner eigenen Kategorieen aufweist, sich also selbst als die Allgemeinheit der concreten Unmittelbarkeit construirt. In der Wissenschaft muß daher auch der individuelle Geist sich in dem allgemeinen Elemente der Geistigkeit bewegen, welches das Denken, als solches ist. Der Proceß des Denkens erscheint demnach als das vermittelnde Moment der Wissenschaft, in welcher Eigenschaft er aber aus seinem abstracten Ansich in die constructive Systematik des Wirklichen übergehen muß, worin eben die Allgemeinheit und Besonderheit, die Einheit und Vielheit als identische Immanenz gesetzt wird. Die Wissenschaft (die That der subjectiven Intelligenz) vollzieht sich in der oben bezeichneten allgemeinen Methode des sich in seinem Bewußtsein bestimmenden Geistes, also als Thesis, als Antithesis und Synthesis.

1. Die wissenschaftliche Thesis.

Das Erste bei der wissenschaftlichen Construction der Intelligenz ist, daß sie in ihrer Beziehung auf die Realität, als deren Wahrheit sie ihre eigene geistige Wesenheit aufweisen will, sich selbst in ihrer geistig-subjectiven Allgemeinheit fasse, mithin ihre individuelle Unmittelbarkeit als solche aufhebe und eben ihre freie Allgemeinheit zum ausschließlichen Principe der objectiven Erkenntniß mache. Oder zur Wissenschaft gehört vor Allem, daß sich das subjective Denken zum objectiven, d. h. zum Denken der Sache, erweitere und in seinem Processe sich als die Identität mit dieser zu begreifen suche. In diesem positiven Hinaustreten aus der Unmittelbarkeit der Vorstellung in die subjectiv-objective Vermittelung des Begriffes beruht die wissenschaftliche oder constructive Thesis oder der reine Selbstanfang der wissenschaftlichen That. Diese Thesis nun, obwohl an sich nur noch der Anfang der Wissenschaft, bewährt ihre Geltung durch

den gesammten Fortgang des wissenschaftlichen Processes, welcher nur die consequente Selbstausführung und Selbstvollziehung des reinen Anfangs sein kann.

Die wissenschaftliche Thesis hat eine zweifache Seite, eine negative und positive, insofern sie sich einerseits gegen die Anmaßung der individuellen Subjectivität als solcher im Gebiete der Objectivität des Begriffes, also gegen die Prätension der bloßen Meinung, richtet, andererseits aber auch die Allgemeinheit der subjectiven Intelligenz in der Sphäre der objectiven Wirklichkeit oder Sache mit Bestimmtheit setzt. Sie beginnt daher zunächst mit der Skepsis, indem sie der Unmittelbarkeit des Factischen, überhaupt jeder reinen Gegegebenheit, sei sie eine sinnliche oder eine historisch-traditionelle, also eine Wahrnehmung oder zufällig-willkürliche Abstraction, zuerst das Recht der freien Allgemeinheit gegenüber stellt, um zu ermitteln, ob und inwiefern jene eine Bestimmung dieser sein könne. Die wissenschaftliche Skepsis setzt also die Gegebenheit zunächst als bloße Hypothese, deren Aufhebung, sei es in der Weise reiner Verneinung oder vermittelnder Auflösung, der weitere Fortschritt der wissenschaftlichen Thesis selber zu leisten hat*), wodurch sie zur Kritik übergeht. In dieser Form sucht das constructive Denken die hypothetische Berechtigung der einfachen Gegebenheit (und in subjectivem Bezuge auf sie der Meinung überhaupt) zu ermitteln sei es, indem der Widerspruch als solcher daran aufgewiesen und somit ihre Möglichkeit an sich verneint wird, sei es, daß diese Möglichkeit durch die Beseitigung des bloßen Scheines und scheinbaren Widerspruchs zur Anerkennung gelangt. Damit

*) Diese wissenschaftliche Skepsis, als negativer Anfangspunct der Wissenschaft selbst, widerstreitet nicht der oben in der Dialektik nachgewiesenen Wahrheit, daß der Anfang aller Philosophie in der That der reine dogmatische, absolute Selbstanfang des Denkens sei; denn jene Skepsis ist lediglich die Folge der absoluten dogmatischen Selbstberechtigung des freien Denkens, sie findet nur im Dienste dieser statt und ist bloß eine Weise ihrer Selbstvollziehung. Eine absolute, gleichsam eine positive dogmatische Skepsis ist daher eben so unmöglich, als das absolute, gleichsam positive Nichts.

dieses Letztere geschehen könne, wird schon eine positive Bewegung des Denkens im Gebiete der Sache selbst erfordert, und die kritische Negativität führt so in continuirlichem Zusammenhange nothwendig zur positiven Thesis, worauf es doch eigentlich ankommt, indem in ihr der objective Begriff zu seiner Bestimmtheit gebracht wird. Diese positive Seite der constructiven Thesis nun ist die Untersuchung, das Studium, dessen Aufgabe ganz eigentlich darin beruht, den Begriff der Sache an und für sich, den objectiven Gedanken in seiner concreten Bestimmtheit zu vermitteln. Die Methode hierbei ist zweifach, nämlich inductiv und meditativ, je nachdem der Standpunct, von welchem aus der Begriff der Sache construirt werden soll, der empirische oder der speculative ist. Für die Vollendung des objectiven Begriffes werden indeß beide Methoden zu immanenter Einheit zu verbinden sein, wie denn ja der existirende Begriff der Sache selbst die Einheit des Grundes und der Erscheinung als wirkliches Factum darstellt. Das Resultat der wissenschaftlichen Thesis ist mithin die Definition.

2. Die wissenschaftliche Antithese.

Wenn die wissenschaftliche Thesis die Bedeutung hat, den objectiven Begriff an sich selbst zu construiren, oder die Allgemeinheit der subjectiven Intelligenz als in dem Begriffe der Sache bestimmt oder definirt zu setzen (mithin überhaupt hinsichtlich eines Gegenstandes Begriffe zu bilden und fest zu stellen), so ist es die Aufgabe der wissenschaftlichen Antithese, die objectiven Begriffe in ihrem Verhältnisse aufzuweisen und darzustellen. Dieses Verhältniß kann nun sein ein substantielles oder qualitatives und ein generisches, indem die Begriffe theils nach ihrem sachlichen Inhalte, theils nach ihrem sphärischen oder prädicativen Zusammenhange zu unterscheiden sind. Die Construction dieses doppelten Verhältnisses geschieht einerseits mittels der Deduction, andererseits mittels der Classification.

Die Deduction geht darauf hin, zu zeigen, wie die gegenständliche Unterschiedlichkeit der Begriffe in der That ein

immanentes Continuum sei und wie in dieser Immanenz die Allgemeinheit ihre adäquate Bestimmtheit habe. Die Deduction macht hiermit dasjenige aus, was man auch die dialektische Construction der Sache selbst nennen könnte, d. h. die subjective Aufweisung der sich in ihrer Besonderung als objective Realität bestimmenden Allgemeinheit, die genetische Selbstvermittelung derselben zur Wirklichkeit. — Die Classification construirt die sphärische Einheit der Allgemeinheit oder zeigt auf, wie dieselbe sich in ihrer wirklichen Bestimmtheit und ihrem immanenten Zusammenhange als ihren von ihr selbst ausgehenden, daher auch nur an ihr selbst möglichen Unterschied setze. Durch beide Operationen wird demnach die objective Totalität der Wirklichkeit in ihrer Identität mit der subjectiven Freiheit von dieser selbst zu ihrer (der Freiheit) gegenständlichen Gegenwart vermittelt.

3. Die wissenschaftliche Synthese.

Die logische Richtung der subjectiven Intelligenz treibt sich durch ihre eigene Bewegung zur Rückkehr aus der Besonderung zu ihrer Identität, worin sie sich selbst als ihr Princip und damit als ihren Grund und ihre Nothwendigkeit erfaßt, oder sich selbst als ihre Nothwendigkeit denkt und hierin ihre syllogistische Vollendung hat. Diese abstract logische Synthese bestimmt sich nun als objective in der Wissenschaft, indem sie die Wirklichkeit als ihr nothwendiges, mit ihr an sich identisches Correlat setzt. Sie wird hiermit constructiv, d. h. sie stellt ihre syllogistische Nothwendigkeit als das Moment der objectiven Wirklichkeit dar. Diese constructive Synthese ist demnach ganz eigentlich der wissenschaftliche Beweis, die objective Apodixis. In dieser Apodixis stellt sich die Wahrheit als der Organismus der Sache selbst dar. Oder die objective thatsächliche Existenz der Wahrheit ist von der subjectiven Freiheit als die Wahrheit ihrer eigenen subjectiven Selbstbestimmung reproducirt und affirmirt worden, wodurch dann die Intelligenz sich als ihre eigene Objectivität und die Objectivität des Seins als die subjective Bestimmtheit setzt. In der wissenschaftlichen Synthese hat daher die Subjectivi-

tät des Geistes sich selbst als die gewußte Sache, damit die Vollendung des Begriffes die Wahrheit.

β) Moral.

Wie die theoretische Subjectivität oder die Intelligenz ihr objectives Fürsichsein, also sich selbst als ihre eigene That, in der Wissenschaft oder in der Vermittelung der Wahrheit hat, so objectivirt sich die praktische Subjectivität oder der Wille in der Handlung als solcher.

Der Wille überhaupt ist die Richtung des Geistes auf die Realisirung des Endzwecks; in seiner psychischen Form nimmt er die Bestimmtheit der individuellen Subjectivität an. Er tritt hiermit unter die Bedingungen concreter Naturbezüge, ohne sein Wesen, welches die subjectiv-freie Allgemeinheit ist, zu verlieren. Vielmehr erscheint er nun erst in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit, indem er diese Allgemeinheit der Zweckstrebung in der natürlichen Unmittelbarkeit der endlichen Motive festhält. So wenig indeß die Intelligenz in subjectiver Abstraction beharrt, sondern nothwendig zur Objectivität ihrer wissenschaftlichen That fortgeht, eben so wenig behauptet der Wille seine abstracte Ansichheit, sondern giebt sich in der Handlung sein objectives Fürsichsein, seine moralische Wirklichkeit.

Der Endzweck des Seins ist aber seine eigene Absolutheit, welche sich in der Wirklichkeit des Geistes oder der Freiheit überhaupt setzt. Denn in der Freiheit allein affirmirt sich das Sein als seine eigene reine Macht, als seine Selbstvollendung. Die Freiheit, als der reine Endzweck des Seins, macht das Wesen des Guten. Das Moralische ist nun die Beziehung des individuellen Willens auf die Allgemeinheit des Geistes, um ihn als Endzweck des Seins überhaupt zu setzen. Die Handlung, als die objective That des Willens aus dem moralischen Standpuncte, hat somit die Bedeutung, daß der individuelle Wille das absolute Interesse des Geistes an sich selbst oder das Interesse der

reinen Freiheit in und an der gegebenen Wirklichkeit objectiv vollziehe *).

Die Moralität, insofern sie diesemnach wesentlich in dem Verhältnisse des subjectiven Willens zu seiner objectiven That oder zur Verwirklichung seines absolut geistigen Interesses beruht, also eben in der subjectiv-freien That schlechthin und ihrer selbst wegen, ist die Identificirung des individuell subjectiven Zweckes mit dem absoluten, damit die wahre Selbstbefreiung des individuellen Geistes. Sie vermittelt sich aber zu ihrer substantiellen Wahrheit nur dadurch, daß sie die wesentlichen Momente des subjectiven Processes des individuellen Geistes überhaupt auch in ihrer Sphäre anerkennt, also die Momente der Thesis, Antithesis und Synthesis als Momente der Handlung setzt.

1. Die moralische Thesis.

Die Freiheit muß überall schlechthin mit sich selber anfangen, wenn sie ihrem Begriffe entsprechen soll, im Denken wie im Handeln. In diesem absoluten Selbstanfange beruht überhaupt die subjective Thesis, die allgemeine Grundlage des reinen Selbstbewußtseins. Das Wesen der Moralität ist die Selbstvermittelung des individuell-subjectiven Willens zur Einheit mit der Allgemeinheit des absoluten Selbstwillens der Freiheit schlechthin, oder die subjective Identificirung des individuellen Zwecks mit dem absoluten, dem reinen Endzwecke. Als das Erste erscheint hier demnach die reine, subjective Setzung des Zwecks oder die absolute Selbstbeziehung auf den moralischen Zweck als solchen. Indem hierin der Wille sich zunächst als seine eigene positive Thatsache objectiv bestimmt, hat er sich als seine eigene Thesis, welche eben die moralische ist. Da es in der moralischen Thesis darauf ankommt, daß der subjective Wille sich im absoluten Zwecke

*) Die Moralität beruht somit wesentlich darin, daß die Freiheit vom Standpuncte des subjectiven Willens als absoluter Endzweck gesetzt wird, das Recht dagegen in seiner substantiellen Bedeutung ist der objective Wille der Freiheit schlechthin, insofern er den subjectiven bloß als ein Moment seines Daseins nimmt.

und durch denselben als das objective Princip seiner That bestimme, mithin den Endzweck als seinen positiven Gegenstand setze, so fällt sie zusammen mit der Absicht, welche sich in bestimmterer Entwickelung zum Vorsatze gestaltet, hiermit aber auch den Uebergang zur moralischen Antithese bildet. Denn der Vorsatz ist der subjective Wille, insofern er in dem absoluten Zwecke sich selbst als Zweck setzt. Die moralische Thesis in ihrer Reflexion in sich selbst, also gewissermaßen in ihrer Totalität für sich, stellt das Gewissen dar. Dieses ist daher der thetische Trieb des moralischen Willens zu nennen.

2. Die moralische Antithese.

In der moralischen Handlung bildet ein wesentliches Moment die Selbstvermittelung, d. h. die Durchführung des subjectiven Willens als solchen in Beziehung auf den moralischen Zweck, oder die ausschließliche Selbstbestimmung durch die Objectivität und Allgemeingültigkeit des absoluten Zweckes. Hierin beruht die moralische Motivirung, welche somit in ihrer Entwickelung identisch ist mit der moralischen Antithese, insofern es nämlich dabei hauptsächlich darauf ankommt, daß sich der subjective Wille in seiner individuellen und allgemeinen Bedeutung sich selbst gegenüber stellt, um die Endlichkeit seiner Beziehungen in der Unendlichkeit seines geistigen Wesens aufgehen zu lassen. Die besonderen Momente der moralischen Antithese sind die Wahl, der Kampf und der Entschluß. In der Wahl bestimmt sich der subjective Wille dadurch näher, daß er das Bewußtsein seiner individuellen Bestimmtheit gegenüber seiner geistigen Allgemeinheit in Beziehung auf den Inhalt der Handlung deutlicher entwickelt und jene als dieser schlechthin untergeordnet anerkennt, weshalb denn die Wahl nur die concrete Affirmation des Vorsatzes ist. Im Kampfe sucht der objective Wille jene Unterordnung zu verwirklichen, indem er die besonderen Momente der individuellen Bestimmtheit (die Begierde, Neigung, Leidenschaft, das Uebel und das natürliche Wohl) der Idealität des moralischen Zweckes unterwirft und sie als selbstständige Zweckmomente positiv zurückweist; oder der moralische Kampf ist die Zweck-Negation

aller jener individuellen Momente durch das Bewußtsein der wesentlichen Allgemeinheit der Subjectivität. Im Entschlusse endlich ist der Gegensatz des individuellen und absoluten Zweckes überwunden und dieser als die wahre Substanz jenes schlechthin anerkannt, und so die Einheit beider an sich bestimmt. Hierin hat aber auch die Antithese ihren Abschluß selbst. Der ganze Proceß der moralischen Antithese erscheint so als der Proceß der Pflicht; denn diese bedeutet in der That nichts Anderes als den subjectiven Willen, indem er sich selbst in seiner Einheit mit der absoluten Freiheit als seine eigene Nothwendigkeit weiß und in diesem Bewußtsein und durch dasselbe sich bestimmt.

3. Die moralische Synthese.

Sie ist der Wille in seiner subjectiv-objectiven thatsächlichen Abgeschlossenheit, in welcher er nicht bloß die äußerliche Erscheinung seines inneren Processes, sondern seine eigene objective Realität selbst ist. Die wahre moralische Thatsächlichkeit enthält daher auch immer die reine Substanz des freien Willens; in ihr ist der Wille als die Einheit seines Grundes und Zwecks vollzogen, hierin seine Freiheit als Dasein gesetzt. Damit nämlich der Wille seine volle objective Thatsache werde, muß er die Vereinzelung seiner That überwunden und eben seine ganze Subjectivität als seine objective Existenz vermittelt haben. Diese Bestimmtheit nun des subjectiven Willens in der Form des Daseins seiner Freiheit, oder dieser zum freien Dasein gewordene subjective Wille macht das Wesen der Tugend aus, weshalb denn auch die moralische Synthese überhaupt die Bedeutung der Tugend hat. Das Resultat und damit zugleich auch wieder das Element der moralischen Synthesis ist die Gesinnung, oder die als reine Subjectivität in sich zurückgenommene, also als reine Innerlichkeit substantialisirte Wirklichkeit der objectiven Willensfreiheit, das in sich schlechthin bestimmte moralische Selbstbewußtsein. Aus der immanenten Einheit der Gesinnung und der Tugend bildet sich die Sittlichkeit, welche daher die Lebenstotalität des moralischen Willens ist.

γ. Die Kunst.

Die dritte Richtung der psychischen Subjectivität (des individuellen Geistes) betrifft die Wesenbedeutung der Form und ist als Phantasie bezeichnet worden. Die objective Construction der subjectiven Phantasie vollzieht sich in der Kunst.

Die Bedeutung der Kunst beruht demnach einerseits darauf, daß das Wesen des Seins nothwendig Existenz, also eben concrete Erscheinung (Selbstschein) sein muß, wie in der speculativen Dialektik angedeutet worden, andererseits darauf, daß die subjective Thätigkeit dieses Verhältniß in seinem wesentlichen Bestande frei zu reproduciren und nach seinem Urbezuge, also nach seiner Allgemeinheit, zu setzen vermag. Dieses Verhältniß wird hiermit ein ideales, d. h. ein Verhältniß der Freiheit, des Geistes selbst, es wird als eine Bestimmung der Freiheit von dieser selbst genommen. Es begreift sich hieraus, wie der Geist auch in der Kunst seine Freiheit objectiviren, sich als ideale Wirklichkeit setzen könne, indem er nämlich die allgemeine Bestimmung der Wirklichkeit, als Erscheinung oder Form zu sein, zu seiner Bestimmung nimmt und sie hierin eben als allgemeinwesenhaft darstellt. Der wahre Zweck der Kunst besteht demnach darin, die Idee als den substantiellen Endzweck aller natürlich-existentiellen Unmittelbarkeit in dieser selbst zur Erscheinung zu bringen. Die Kunst ist mithin die Idee oder die Freiheit in ihrer Selbstversinnlichung. Die wesentlichen Factoren der Kunst sind die ideale Substanz und die Individualisirung derselben in concreter Form oder die Gestaltung. In der organischen Einigung beider beruht die wahre Kunsthandlung — die Poesie. Die äußerliche Darstellung als solche bildet die Technik.

Auch in der künstlerischen Selbstconstruction muß die subjective Idee den allgemeinen Proceß ihrer Darstellung hindurch gehen. Die Wissenschaft der Kunst hat daher, nachdem sie, wie geschehen, den Begriff derselben im Allgemeinen bestimmt hat, noch die weitere Aufgabe, jenen Pro-

ceß auch an ihr als wesentlich aufzuweisen, oder als nothwendiges Moment ihrer Wirklichkeit darzulegen.

1. Künstlerische Thesis.

Damit die Idee sich als ihre eigene sinnlich-concrete Gegenwart habe und somit ihre Allgemeinheit als das Wesen der formellen Unmittelbarkeit wahrhaft setze, ist erforderlich, daß sie rein mit sich selbst anfange oder von sich aus die Hineinbildung in die sinnliche Existenz motivire, mit anderen Worten sich als das Princip ihrer objectiven Versinnlichung oder sinnlichen Construction bejahe. Hierin besteht die künstlerische Thesis, der ideale Anfang und Ausgang der Kunstthat.

Die Kunstthesis hat nun ihre wesentliche Bestimmung in der Conception, d. h. in dem urgeistigen Erfassen des Grundgedankens für das Kunstwerk, oder in der einfachen Setzung der Kunstidee. Da es aber zum Wesen der Kunst gehört, daß die subjective Freiheit, das Moment der geistigen Allgemeinheit, sich in der Unmittelbarkeit der sinnlichen Objectivität darbilde, so kann die Kunstidee nur in Einheit mit ihrem entsprechenden Gestaltmomente gesetzt werden, d. h. die Kunstidee ist die noch einfache und unvermittelte Identität des Gedankens und seiner objectiven concreten Existenz. Die künstlerische Conception fällt also insofern mit der Erfindung zusammen, als diese die subjectiv-freie Begründung, die Originalität der Kunsthandlung, damit auch die vom geistigen Principe ausgehende Substanz der Kunstthat (des Kunstwerks) bedeutet. Die Erfindung tritt hiermit eben so sehr der bloß empirischen Abstraction und Nachahmung gegenüber, als sie das Gegentheil von individueller Willkür und Zufälligkeit ist. Sie ist vielmehr die Auffassung der Einheit des Wesens und seiner entsprechenden Erscheinung, Erfassung des Allgemeinen unter den wesentlichen Bezügen des concreten Daseins. Die künstlerische Conception, die Erfindung, und somit die künstlerische Thesis bezeichnet demnach nichts Anderes als das bewußte Innewerden jener ursprünglichen Einheit in besonderer Richtung, als die innere Anschauung der substantiellen Allgemeinheit in einer besonderen Wirklichkeit, worin eben die

Kunstidee beruht, die urbildliche freie Selbstgegenwart des Geistes.

2. Die künstlerische Antithese.

Die künstlerische Thesis ist der freie unmittelbare Selbstanfang der Kunsthandlung, die ideale Urbestimmung des Kunstwerks. Aus diesem Selbstanfange drängt sich die Kunstidee aber von selbst fort zur Entwickelung ihrer besonderen objectiven Momente, zur concreten Gliederung ihrer Allgemeinheit. Hierin liegt die Bedeutung der künstlerischen Antithese. Da nun dieselbe ganz eigentlich die Vermittelung der wirklichen Kunstgestalt enthält, so fallen in ihren Kreis alle diejenigen Beziehungen, welche als wesentliche Bestimmungen der idealen Wirklichkeit, auf deren Darbildung es ankommt, gelten müssen. Zunächst steht unter diesen der Kunststoff, d. h. die objective Gegebenheit, in deren Elemente sich die Kunstidee ihre angemessene concrete Gegenwart bilden, ihre Gestaltung vollziehen kann. Der Kunststoff, möge er nun innerhalb des menschlichen Lebens selbst oder in dem Gebiete der reinen Natürlichkeit gelegen sein, ist der Idee als unmittelbare Aeußerlichkeit gegenüber gestellt. Die künstlerische Antithese erweiset sich darin, daß sie diese Aeußerlichkeit als eine ideale Objectivität setzt, d. h. als eine von der Idee selbst auf sich bezogene und von ihr als die ihrige bestimmte erscheinen läßt. Der erste Act der künstlerischen Antithese ist demnach die Wahl des Stoffs für die Idee einerseits und die Identificirung der Idee mit dem Stoffe andererseits, wodurch dieser als Stoff aufgehoben und selbst ideal, d. h. eben eine Bestimmung der Idee wird. Hiermit ergiebt sich Zweierlei, nämlich zuvörderst daß der Stoff in keinerlei Weise der Idee in seiner ursprünglichen Beschaffenheit schlechthin gleichgültig sein dürfe, dann daß er aus der reinen Unmittelbarkeit seiner äußerlichen Existenz in die Sphäre der Allgemeinheit zu erheben sei.

Das andere Moment, welches in dem Kreise der künstlerischen Antithese liegt, ist die Specification. Die Allgemeinheit in der Besonderung, die Einheit im Unterschiede, gehört zum Wesen der Wirklichkeit. Die Wahrheit des Wirklichen, im Reflexe der Idee dargestellt oder von der Idee re-

producirt, hat das Bewußtsein jener Identität zu ihrer nothwendigen Bestimmung. Die Kunst, welche die Wahrheit des Wirklichen in der Form der Wirklichkeit selbst, oder in freier Gestaltung darzubilden hat, muß daher ihre Idee unter einer bestimmten Kategorie der gegebenen Wirklichkeit und unter den wesentlichen Bedingungen, Bezügen und Verhältnissen, welche in den Kreis jener Kategorie fallen, zu bestimmen und zu vollziehen suchen. Hierin beruht die Bedeutung der künstlerischen Specification, welche somit den Proceß der Selbstindividualisirung der Idee bezeichnet, wodurch dieselbe sich in ihrem objectiven Selbstscheine darstellt. Durch die Specification wird die Gegenwart der Idee in der Unmittelbarkeit der concreten Existenz vermittelt, und sowohl die abstracte Generalisirung, als die baare reine Natürlichkeit aufgehoben.

Um aber die Idee in diese Immanenz mit der concreten Wirklichkeit zu vertiefen, wird nicht nur eine freie und volle Bekanntschaft mit der bezüglichen Wirklichkeit und ihren Verhältnissen, sondern auch die subjective Herrschaft über die Mittel der äußerlichen Darbildung jener specifischen Formbestimmtheit erfordert, und hiermit erscheint die Technik als ein drittes Moment der künstlerischen Antithese. Obwohl die Technik sich zunächst nur auf die äußerliche Vermittelung der ideellen Gestaltung bezieht, so darf sie sich darum doch nicht in abstracter Aeußerlichkeit gleichsam isoliren und in selbstständigem Mechanismus der substantiellen Specification der Idee gegenüber treten, vielmehr muß diese ihr maßgebendes Princip sein, so daß die technische Aeußerlichkeit nur als der Schein der ideellen Innerlichkeit angeschauet werden kann.

3. Die künstlerische Synthese.

Der Endzweck der Kunst ist die reine Selbstanschauung der Idee in der Objectivität ihrer selbstbestimmten concreten Form. Hierin besteht auch die wahre Bedeutung des (Kunst-) Schönen, so, daß die Kunst die Verwirklichung des Schönen ist, und das Kunstwerk (die in sich abgeschlossene Kunstthat) das Dasein des Schönen. Es liegt somit in dem Wesen der Kunst, daß sie sich in der Objectivität des Werkes abschließe,

d. h. ihr Werk als das reine und freie Resultat ihres künstlerischen Processes darstelle oder als das Dasein des Schönen vergegenwärtige. Diese immanente Totalisirung der gesammten Kunsthandlung in der Existenz des Werkes macht das Wesen der künstlerischen Synthese aus.

Zum Selbstabschlusse der Kunstthat in der Objectivität des Werks gehört nun, daß der ganze mögliche Gehalt einer Kunstidee nach seinen wesentlichen Verhältnissen in sich organisch oder rein immanent entwickelt und in dieser substantiellen Immanenz als positive Wirklichkeit hervorgebildet werde. Erst so erscheint die Kunstthat als ihre eigenste Einheit, als Identität ihres Grundes und Zweckes in ihrer selbstproducirten Existenz. Die künstlerische Synthese, welche diesen Selbstabschluß der Kunstthat zu vermitteln hat, begreift diesemnach zwei Momente, einmal nämlich den inneren oder substantiellen und dann den formellen Abschluß, oder das Ideal und den Kunststyl. Hierbei ist nun sofort ein Doppeltes zu bemerken. Zuvörderst könnte es scheinen, als wenn Beides, das Ideal und der Kunststyl, erst durch einen besonderen Endact der Kunsthandlung herzustellen sei. So wenig indeß die künstlerische Synthese ein abstracter Schlußact des künstlerischen Processes überhaupt ist, vielmehr nur die organische Selbstvollendung desselben und als solche seine unteren und vorangehenden Stufen (die Thesis und Antithesis) in sich als wesentliche Momente enthält, ebensowenig können Ideal und Kunststyl sich zur künstlerischen Conception, desgleichen zur Stoffbestimmung und Specification äußerlich verhalten, sondern haben diese Acte als ihre nothwendige Selbstbestimmungsweise, als organische Entwickelungspuncte ihrer einheitlichen Abgeschlossenheit. Weiter dürfen Ideal und Kunststyl selbst sich gegenseitig nicht abstract verhalten; sie sind vielmehr ursprünglich immanent, das Ideal die Seele, der Kunststyl ihr eigenster Leib. Dieser ist die organische Selbstveräußerlichung des ersteren. In dieser Immanenz des Ideales und des Kunststyls liegt hauptsächlich die Kunst- oder poetische Wahrheit, welche die Naturwahrheit ist mit dem Gepräge der Freiheit oder der Idee, d. h. die aus der Unmittelbarkeit der reinen Concretion auf die Allgemeinheit der Freiheit durch diese selbst zu-

rückgeführte Naturwahrheit, so daß diese nur als die nothwendige Bestimmung der letzteren erscheint und in ihr ohne eigene absolute Selbstständigkeit besteht. Da der wahre Kunststyl die objective Formalität der in sich organisirten Idee ist, so bildet er die eigentliche Selbstgegenwart der letzteren und ist ihre reine Vollendung. Er ist gewissermaßen die Kunst selbst, denn durch ihn und in ihm ist die Kunst das Dasein der Schönheit. Insofern besteht er nun nicht bloß in der Technik, obwohl diese seine Bedingung ist, sondern in der Vermittelung der ganzen Eigenthümlichkeit der idealen Wesenheit zu entsprechender realer Objectivität. Er ist der freie und wahre Selbstschein der Selbstinnerlichkeit der an und für sich bestimmten Idee.

c. Historiologie.

Die Wirklichkeit des relativen Geistes hat ihre Wurzel in der individuellen Subjectivität an sich, ihre objective Vermittelung in dem Selbstbewußtsein ihrer That, ihre Vollendung in der objectiven Totalität ihres Daseins. Wenn nun die beiden ersten Seiten den Gegenstand der Psychologie und Pragmatologie ausmachen, so findet die dritte ihre wissenschaftliche Erledigung in der Historiologie, oder in der Philosophie der Geschichte. Das Wesen der Geschichte nämlich beruht darin, daß der relative Geist sich in objectiver Einheit seiner möglichen Formen zur Allgemeinheit seines Weltbewußtseins bringe. Die Historiologie hat demnach den relativen oder endlichen Geist in seinem weltdaseinlichen Reiche oder als das Reich der Geistesindividualisation zu begreifen.

Von diesem allgemeinen Standpuncte aus beginnt die Philosophie der Geschichte zunächst mit der Betrachtung des objectiv-daseinlichen Organismus des Geistes oder der daseinlichen Totalität der individuellen Geister an und für sich, geht fort zur Erwägung der Gegenseitigkeit der einzelnen objectiven Totalitäten und schließt mit der Darstellung der immanenten Einheit der gesammten Weltdaseinlichkeit des relativen Geistes. Die Geschichte befolgt insofern auch in ihrem Processe die allgemeine Methode des

relativen Geistes, sich zuerst als Thesis, dann als Antithesis und endlich als Synthesis zu setzen. Dieses Verhältniß der historischen Selbstbestimmung der Idee legt sich aber dar

α) im Staate (Philosophie des Staats),
β) in den Völkern (Völkerrecht) und
γ) in der Menschheit (Weltgeschichte, Philosophie der Geschichte im engeren Sinne),

so daß die Historiologie diese drei Momente zu ihrem Inhalte zu machen hat *).

α) Der Staat.

Die geistige Individuation ist keine abstracte Vereinzelung oder kein vielheitliches Außereinandersein, sondern beruht vielmehr auf dem ursprünglichen Principe geistiger Einheit, welche nur in der Form der Individuation ihre Wahrheit und Wirklichkeit haben kann. Ohne daher eine aprioriſche Abstraction zu sein, waltet diese Einheit in der Gemeinschaft des Wesens aller Geistesindividualitäten und dringt aus der Besonderung nothwendig durch ihren eigenen Trieb zu ihrer Selbstwirklichkeit, welche nothwendig die Form des objectiven Daseins haben muß, indem sie nur in dieser sich selbst gegenwärtig sein, somit die volle Wahrheit ihres Begriffes haben kann. Da nun aber das Wesen des Geistes überhaupt das Selbstwissen und damit die Subjectivität ist, so hat natürlich auch die aus der Individuation hervortreibende objective Einheit des relativen Geistes dieses Moment zu ihrem Wesen, wodurch eben die Wirklichkeit oder das Dasein derselben den Charakter und die Bedeutung der Subjectivität, des Bewußtseins der Identität ihrer Allgemeinheit mit ihrer Individuation, erhält und hierin der naturalistischen Einheit gegenüber tritt, welche nur die unmittelbare Existenz der Identität der Besonderung und des Grundes, der Vielheit und der Gattung ist.

Jenes Dasein nun der objectiven Einheit in der Unterschiedlichkeit des relativen Geistes, als organische Totalität an und für

*) Die Methode des geistigen Processes wiederholt sich auch an den einzelnen historischen Stufen selbst, wie bei deren nun folgender Entwickelung sich ergeben wird.

sich in bestimmter Form dargestellt, ist der Staat. So beruht denn das Wesen des Staates überhaupt in dem objectiv-daseinlichen Organismus des an sich selbst particularisirten Geistes oder, was dasselbe besagt, in dem objectiven Systeme der Freiheitswirklichkeit. Der Staat ist insofern nicht bloß die regulative Form der freien Wirklichkeit, sondern die substantielle Erfüllung dieser selbst, oder die sich in ihrer gegenständlichen Totalität selbst realisirende formell und substantiell identische Freiheit. Hierin beruht das eigenthümliche Wesen der freien Positivität, welche die in ihrer Besonderung sich als ihre nothwendige Allgemeinheit bestimmende und setzende Freiheit ist, weshalb denn der Staat auch als die in ihrer Positivität sich darstellende objective Freiheit definirt werden kann.

Daß der Staat diesemnach in seinem Principe oder seiner Begründung eine absolute Folge der ursprünglichen Einheit des Geistes und seiner an ihm nothwendigen Besonderung, somit ein reines Erzeugniß der Freiheit selbst ist, ferner daß er eben deshalb weder eine der Geistesparticularität abstract gegenüber stehende Gewalt, noch die aus der Willkür der letzteren sich producirende Gemeinschaft, sondern die sich zur Positivität ihres eigenen objectiven Organismus aus und auf dem Grunde ihrer Wesenheit nothwendig darbildende Freiheit ist, begreift sich von selbst. Insofern gleicht der Staat dem Dasein des natürlichen Lebens in der Einheit der Gattung; sein Unterschied liegt, wie bereits angedeutet worden, lediglich in dem Selbstbewußtsein seiner organischen Objectivität und Nothwendigkeit, in dem Bewußtsein der Identität der Allgemeinheit und Besonderung.

Wendet sich nun die Betrachtung der Methode zu, in welcher der Staat seinen Begriff darstellt oder sich realisirt, so muß auch hier der allgemeine Proceß der Geistessubjectivität anerkannt werden, oder der Staat verwirklicht sich, indem er die Momente des Processes des Selbstbewußtseins überhaupt an sich setzt, d. h. sich 1) als seine eigene Thesis, 2) als Antithesis und 3) als Synthesis bestimmt. Diese Momente haben hier die Bedeutung, daß im Staate die Freiheit

sich als ihre objective Allgemeinheit, als ihre objective Besonderung und als ihre objective Identität darstellt. Unter entsprechenden Kategorieen gedacht, würde sich dieses gesammtorganische Verhältniß bezeichnen lassen als Gesetz, als Recht und als Regierung.

1) Die politische Thesis.

Der Staat hat den Grund seiner Wirklichkeit in sich selbst, er besteht durch seine eigene Nothwendigkeit, welche Nothwendigkeit aber identisch ist mit der Freiheit, d. h. mit dem Sein, insofern es wesentlich die Subjectivität als sein ursprüngliches Moment enthält. Von diesem Standpuncte aus ist der Staat auch seine eigene Absolutheit; denn er ist an und für sich selbst Allgemeinheit in der Totalität seiner besonderen Bestimmungen. Diesem Begriffe nach muß er sich somit zunächst als seine eigene an und für sich seiende Allgemeinheit schlechthin setzen, also auch schlechthin mit sich, mit seiner reinen Absolutheit oder Selbstpositivität anfangen. Hierin liegt die Bedeutung der politischen Thesis, welche, in objectiver Bestimmtheit sich darstellend, das Gesetz ausmacht. Das Gesetz hat diesem zufolge sein eigenthümliches Wesen darin, daß es die Selbstmacht der Freiheit ist in der Form ihrer positiven Selbstallgemeinheit. In dem Gesetze liegt daher die innere Souveränetät des Staates, weil in ihm das absolute Recht desselben, seine eigene freie Wirklichkeit zu sein, oder seinen Particularismus in seiner Einheit zu setzen, sich getend macht, woraus sich denn auch sogleich die Frage, wem die Competenz der Souveränetät zustehe, von selbst erledigt. Sie steht nur dem Staate zu und keinem abstracten Momente in demselben, unter welchem Titel es sich ihrer auch bemächtigen möchte (mithin auch nicht dem Volke, insofern es sich als eine Partei, somit auch als eine Particularität innerhalb des Staates selbst aufstellt). Das Gesetz, ebenso sehr der reine Selbstanfang des Staates als die Form seiner reinen Selbstpositivität und Selbstallgemeinheit, ist also die urwesentliche Bedingung der Staatswirklichkeit, weshalb es denn sofort gilt, wo irgendwie ein Staat besteht, möge es

nun in der Weise der Gewohnheit, wie man sagt, d. h. in der Unbefangenheit seines Bewußtseins, oder in methodischer Selbstbejahung sich darstellen. Wie es aber auch sich bilde, immer muß es in sich selber bestimmt sein, d. h. in sich selbst eins und abgeschlossen, was es nur wahrhaft ist, insofern es die reine Selbstmacht des Staates enthält. Diesemnach kann keine particuläre Gegensätzlichkeit in ihm bestehen, welche es vielmehr aufzuheben hat, ebensowenig als irgend eine politische Particularität als solche die legislative Gewalt behaupten darf.

Da das Gesetz die absolute Positivität des Staats an sich selbst darstellt, so bezieht es sich auf die gesammte Totalität desselben; oder Alles (alle Verhältnisse) im Staate ist von dem Gesetze bedingt. Auch steht Niemand außer dem Gesetze, selbst nicht der persönliche Repräsentant der Souveränetät, welcher ja als solcher wesentlich und ganz eigentlich nur der Repräsentant des Gesetzes ist, somit gleichsam identificirt mit ihm erscheint, seine objective Personification darstellt.

Der Staat ist keine abstracte Allgemeinheit, sondern wesentlich Totalität (die an und für sich totalisirte Freiheit). Ebenso wenig ist somit auch das Gesetz eine bloße formelle Abstraction; vielmehr muß es überall die Substanz der wesentlichen Verhältnisse, welche innerhalb jener Totalität sich ergeben, als seine Bestimmung haben. Die wahre Gleichheit vor dem Gesetze besteht daher auch nicht darin, daß selbst in den allgemein gleichen Verhältnissen für jede politische Particularität gleiche besondere Gesetze gelten, sondern darin, daß alle Gesetze die Bedeutung des Gesetzes überhaupt, also das Wesen des Staates selbst (welches das Dasein der res publica ist) zu ihrer Grundbestimmung haben.

2) Die politische Antithesis.

Die Allgemeinheit der Freiheit in ihrem objectiven Dasein ist die Einheit ihres wirklichen Unterschiedes, ihres eigenen daseinlichen Particularismus. Aus diesem Particularismus und seiner einheitlichen Immanenz erwächst der sub-

stantielle Inhalt des Staates, welcher die Verwirklichung der Idee des Menschlichen ist; weshalb im Staate alle Strebungen der Subjectivität in Wissenschaft, Leben und Kunst sich einheitlich entwickeln und durchdringen. Sowie nun aber der Staat überhaupt die auf sich bezogene daseinliche Totalität der Freiheit ist, so muß auch der an jener nothwendige Particularismus bestehen, oder die objective Freiheit sich in ihrer freien Unterschiedlichkeit behaupten. Hiermit geht die Allgemeinheit der Freiheit in die Gegenseitigkeit ihrer Gliederung über, die politische Thesis setzt als solche nothwendig die politische Antithese, das Gesetz vollzieht sich im Rechte.

Das Recht, als der Ausdruck der politischen Antithese, ist die objective Freiheit, insofern sie die Nothwendigkeit und Wahrheit ihrer wirklichen Besonderheit und Unterschiedlichkeit von sich aus bejahet oder die Existenz ihres Particularismus als wesentliches Moment ihres möglichen Daseins geltend macht. Durch das Recht besteht demnach die Gegenseitigkeit der particularen Staatsmomente, das innerlich concrete Leben der freien Glieder der organischen Totalität, so daß eben gesagt werden darf, daß das Recht die Antithese des politischen Organismus an sich selber sei. Das Recht hat aus diesem Gesichtspuncte keine bloß formelle Seite, sondern wesentlich auch eine substantielle, d. h. Alles, was der freie Particularismus im Staate producirt, ist als politischer Inhalt nur das Rechtliche. Auf diese Art fällt das Menschliche, überhaupt die Existenz der Idee, im Staate mit dem Rechtlichen zusammen und umgekehrt, und das wahrhafte Recht kann mit dem wahrhaft Sittlichen ebensowenig in Gegensatz treten, als mit den übrigen Strebungen der Idee als solcher. Kultur, Industrie, Geselligkeit, kurz alle Bestimmungsmomente der Freiheit fallen in seinen Kreis. Es ist die objective Möglichkeit dieser subjectiv-freien Strebungen. Das Gesetz erhält in dem Rechte seine Wirklichkeit, dieses bildet seine concrete Geltung. Im Rechte setzt das Gesetz oder die Allgemeinheit der Freiheit seinen besonderen Inhalt und ist hierin eigentlich die Einheit aller möglichen besonderen positiven Objectiv-Momente der Freiheit.

Daß nun das Recht, ebensowenig wie das Gesetz, eine

Beschränkung der Freiheit sein könne, vielmehr die concrete Positivität der Freiheit selber sei, ergiebt sich aus dem Gesagten. Ebenso ist ersichtlich, daß das Recht nicht in der abstract-isolirten Persönlichkeit seinen Grund hat, sondern in der Nothwendigkeit des objectiven Totalorganismus der Freiheit, dessen Wahrheit die Wahrheit oder Geltung der Persönlichkeit als Moment seiner selbst wesentlich in sich setzen muß. Hieraus folgt dann sofort weiter, wie es kein absolutes Privatrecht geben könne, sondern alles Recht in der That ein öffentliches, d. h eben ein Recht des Staates sei sowohl dem Principe als auch dem letzten Zwecke nach. Jedes wahre Privatrecht ist nur Recht, insofern es Recht des Staates ist, mithin vom Staate ausgeht und ein Moment, eine Bestimmung seiner positiven Wirklichkeit ist. Daher kann es auch keinen wahren Gegensatz zwischen Staats- und Privatrecht geben; beide sind eigentlich identisch dem Wesen nach, denn beide sind der Staat selbst. Das Staatsrecht ist das Recht des Gesetzes an sich selbst, d. h. die Nothwendigkeit, das Recht als solches, in welcher Hinsicht es sei, zu setzen, das Privatrecht aber ist das gesetzte Recht. Es folgt hieraus, daß jede in der objectiven Totalität der Freiheit, also im Staate, mögliche Particularität (jedes mögliche Organ im Gesammtorganismus) auch im Rechte stehen, ihr Recht durch das Gesetz haben, daß mithin der Staat in sich selber eine gesetzliche und rechtliche Totalordnung sein müsse. Hierin liegt die Garantie des Rechts im Ganzen und im Besonderen, das Wesen der Verfassung. Diese besteht, genauer bezeichnet, nur darin, daß der Staat ein gleichmäßiger Organismus aller in ihm möglichen Rechtsverhältnisse sei, daß er mithin die Wirklichkeit des Gesetzes sei in seiner concreten Positivität *).

*) Der chinesische Staat will nur Gesetz sein, aber bleibt darin doch hinter der Wahrheit zurück, daß er das Gesetz zu abstract und zu sehr ohne seine wesentlichen Bestimmungen, d. h. ohne die Rücksicht auf die besonderen, im Begriffe des Rechts selber nothwendig zu setzenden Rechtssubjectivitäten gelten läßt. Doch ist wohl zu bemerken, daß nach chinesischer Ansicht das Gesetz vor dem Regenten ist und dieser nur durch dasselbe.

Das Recht hat seinen Gegensatz am Unrecht. Sowie das Recht die Freiheit ist, insofern sie ihre objective Allgemeinheit in den Formen ihres socialen Particularismus selbst bejahet und selbst bestimmt, so ist das Unrecht die Verneinung jener Allgemeinheit von Seiten dieses Particularismus, oder, was einerlei, das Unrecht ist die abstract-isolirte Selbstbehauptung der Subjectivitäten der freien Allgemeinheit gegenüber, welche sich im Gesetze darstellt. Diese Verneinung nun ist entweder bloß ein einfacher (provisorischer) Widerspruch hinsichtlich der Geltung des Gesetzes für besondere Verhältnisse, also eine Verneinung der concreten Anwendbarkeit desselben, nicht aber eine Verneinung des Gesetzes als solchen, oder sie ist dieses letztere und richtet sich auf das Gesetz schlechthin, enthält somit eine absolute Ablehnung desselben. Im ersten Falle erscheint das Unrecht als das bürgerliche oder civile, im anderen als das criminelle. Dort ist die Abstraction der particulären Subjectivität dem Gesetze gegenüber eine relative und rein hypothetische, welche, weit entfernt, die Geltung des Gesetzes überhaupt in Frage zu stellen, dieselbe für gegebene Rechtsverhältnisse nur als noch unvermittelt nimmt, während hier die Abstraction eine unbedingte ist und somit den socialen Particularismus in seiner absoluten subjectiven Willkür und im reinen Widerspruche mit dem objectiven Dasein der Freiheit überhaupt erscheinen läßt. Das criminelle Unrecht ist ein Brechen des Gesetzes und damit eben Verbrechen (im weiteren Sinne).

Zum Unrecht überhaupt aber wird erfordert, daß es im Elemente des Socialbewußtseins geschehe, d. h. daß das Subject des Unrechts sich als Subject des Rechts und als Glied des Rechtzustandes, mithin der Socialität, fasse und wisse. Das Wesen des Staates und des Rechtes selbst bringt es aber mit sich, daß das Unrecht aufgehoben werde. Diese Aufhebung kann nur von der Macht der Freiheit selbst geschehen, welche sich eben im Gesetze darstellt, somit nur durch das Gesetz, wovon das Recht ausgeht. Hiermit entsteht das Gericht, welches das Gesetz bedeutet, in seiner Selbstvermittelung dem Unrechte gegenüber. Alles, was die Wirklichkeit des Gerichts betrifft, kann unter dem Ausdrucke Rechts-

pflege zusammengefaßt werden, so daß diese das System der Mittel zur Vollziehung des Gerichts, mithin auch zur Aufhebung der Existenz des Unrechts, bezeichnet.

3. Die politische Synthesis.

Der Staat oder das objective Dasein der Freiheit, als organische Totalität der freien Particularitäten, ist wesentlich Identität, d. h. die Allgemeinheit der Freiheit und ihrer Besonderung, oder immanente Einheit. Zur Wahrheit des Staates gehört also nothwendig, daß die particuläre Unterschiedlichkeit als Bestimmung der Allgemeinheit bestehe, oder daß der freie Particularismus im Gesetze sich zur freien Einheit ausgleiche. In diesem Streben des Staates, seine eigene Immanenz zu sein, beruht die politische Synthesis, welche somit nur der Abschluß der innerlichen Continuität des Staates selbst ist. Ihre objective Darstellung hat die politische Syntheſe in der Staatsregierung.

Die Regierung ist nun von diesem Standpuncte aus die Staatsmacht, insofern sie die Freiheit als das Wesen und die Substanz des Staates vermittelt und behauptet, oder sie ist die Repräsentation der Autorität des Gesetzes, damit auch die Ausübung der Souveränetät. Als solche muß die Regierung des Gesetzes mächtig sein, wozu erforderlich, daß sie ihm nicht abstract gegenüber steht, sondern dessen Wirklichkeit selbst ist, weshalb sie denn eben als politische Synthesis die politische Thesis und Antithesis in sich als Momente zu enthalten hat. Hiermit ergeben sich die wesentlichen Bestimmungen der Regierung, welche man als die legislative, als die administrative (wozu auch die jurisdictorische gehört) und die executive bezeichnen mag. Diese drei sogenannten Gewalten können also ebensowenig abstract getrennt sein, als sie unmittelbar concret zusammenfallen dürfen, vielmehr haben sie ihre Wahrheit darin, daß sie als Attribute derselben Macht und Autorität die Einheit des politischen Organismus positiv darstellen. Uebrigens ergiebt sich aus dem Begriffe und Processe des Staates überhaupt, daß, da die Regierung nur gleichsam das syllogistische Selbstbewußtsein

der politischen Idee ausdrückt, sie auch ihre eben bezeichneten drei Richtungen als Resultate der wesentlichen Staatsmomente, welche in den freien Individuen, Familien, Gemeinden und Ständen gelegen sind, in innerer Consequenz zusammenzufassen habe, und nur Schlußsatz sein könne durch jene Prämissen und deren Elemente. Von diesem Standpuncte aus muß die Regierung also in sich selber organisch sein und sich aus der substantiellen Fülle der Totalität gestalten. Zur bestimmteren Bezeichnung dieses Organismus könnte man die Regierung sich zergliedern lassen in das Parlament, in die Staatsbehörden und in die Staatsobrigkeit. Sowie nun die politische Synthese in ihren bezeichneten verschiedenen Richtungen auf diese Art nur eine in sich immanente Stufe des politischen Processes ist, in welcher sich alle Staatsmomente auszugleichen haben, so bilden auch diese drei besonderen Formen, in denen dieselbe sich darstellt, nur ein System, dessen Ausbildung gerade darin sich bekundet, daß jede Form sich in ihrer eigenthümlichen Positivität möglichst bestimme, ohne aus dem gemeinsamen Principe aller heraus zu treten. Diese organische Articulirung, welche in ihrer positiven Bestimmtheit die wahre politische Constitution ausmacht, kann nun weder eine reine vertragsmäßige, noch eine gewaltthätige Institution sein, sondern sie ist das Resultat der sich in ihrer Objectivität durch ihren eigenen Trieb zum vollen Selbstbewußtsein der Wirklichkeit entfaltenden Freiheit *).

β) Die Völker.

Der Staat ist die Wirklichkeit der an sich objectiv to-

*) Wie Vieles auch gegen manche politische Institutionen Englands einzuwenden sein mag, das kann jedenfalls wohl nicht geleugnet werden, daß der Modus des dortigen constitutionellen Organismus dem Vernunftbegriffe am nächsten kommt. Keins der politischen Hauptorgane steht für sich oder überwiegt unverhältnißmäßig, alle greifen naturgemäß ineinander über, und jedes hat doch sein eigenes positives Selbstbewußtsein. Dabei ist diese Gegenseitigkeit keine abstract gemachte, sondern ein freies Wachsthum, welchem man daher auch die substantielle Kraft der Freiheit auf das Deutlichste anmerken kann.

talisirten Freiheit. Es liegt daher in seinem Begriffe, daß er alle möglichen Formen freier Particularität oder alle möglichen Formen der Persönlichkeit zur immanenten Einheit desselben freien Daseins vermittelt enthält. Er ist hiermit die wesentliche Form des Daseins der freien Allgemeinheit des Menschlichen und die Grundbedingung der Geschichte. Sowie aber der Begriff der individuellen Subjectivität und Persönlichkeit die unterschiedliche Vielheit der besonderen subjectiven Existenzen begründet, ebenso bringt es der Begriff des Staates mit sich, daß er in der Wirklichkeit den Unterschied besonderer Existentialformen an sich zu setzen hat.

Tritt nun der Begriff des Staates aus seiner typischen Abstraction in die Wirklichkeit, so muß er nothwendig irgendwie concret werden oder als eine auf sich bezogene und an sich bestimmte Existenz der personalen Vielheit erscheinen. Der allgemeine Begriff des Staates nimmt hiermit die Bedeutung des Volkes an, dessen Wesen also die zu positiver Wirklichkeit vermittelte Gemeinsamkeit des persönlichen Particularismus ausmacht. Diesemnach ist die Staatenvielheit unter der Kategorie der Völker näher zu betrachten.

Das Völkerverhältniß hat wie der Staat sein Princip in der Freiheit, d. h. darin, daß es ein Dasein der Freiheit, eine Wirklichkeit der Idee ist. Wenn der Staat die objective Totalität der Freiheit an und für sich ist, also in dem organischen Selbstabschlusse der Freiheitsexistenz sich concret bestimmt und setzt, hiermit die Form der Individualität annimmt, so besteht das Völkerverhältniß darin, daß es die Selbstvermittelung der Freiheit zu ihrer geschichtlichen oder weltdaseinlichen Objectivität, mithin zur unendlichen Continuität ihres Fortschrittes bildet. In diesem Momente beruht das eigentliche Wesen des Völkerrechts. Die Staaten als Staaten sind die substantiellen Elemente der Geschichte, ihre völkerrechtliche Gegenseitigkeit aber stellt den Bildungsproceß der Geschichte dar. Bei dem Völkerrechte kommt es daher nicht darauf an, daß die Völker sich in ihrer elementarischen Isolirung behaupten oder in abstracter Selbstständigkeit beharren, sondern dar-

auf vielmehr, daß sie sich als Elemente der Geschichte fassen und im Selbstbewußtsein ihrer Freiheit die Freiheit überhaupt als den Gravitationspunct ihrer Wirklichkeit setzen, in Bezug auf welche sie dem Weltsysteme der Idee zustreben.

Es ist nun hieraus ersichtlich, wie das Völkerrecht weder auf sogenannten moralischen, noch auf rein juristischen Grundlagen ruht und mithin auch nach bezüglichen Principien nicht rein bestimmbar sein kann. Sein Mittel- und Angelpunct ist und bleibt das ideale Gravitations-System, die Einheit in der geschichtlichen Bewegung, wobei natürlich von einem absoluten Gleichgewichte in der Art der reinen historisch-positiven Gleichgeltung der einzelnen Völker ebensowenig die Rede sein kann, als in dem natürlichen Weltsysteme die einzelnen Weltkörper ein schlechthin gleiches Gravitationsverhältniß an und für sich haben. Es gilt mithin bei völkerrechtlichen Fragen im Allgemeinen das Princip der Einheit in der historischen Bewegung der Völker, wobei dann im Besonderen die specifische politische Schwerkraft, die national-substantielle Eigenthümlichkeit, sowie die Verschiedenheit der geographischen und zeitlichen Stellung der Völker als wesentliche Momente der völkerrechtlichen Wahrheit und Geltung anzuerkennen sind.

Wendet sich nun die Betrachtung dem Völkerverhältnisse nach seiner weiteren möglichen Bestimmungsweise zu, so muß auch hier der urwesentliche Proceß der positiven Selbstbestimmung des relativen Geistes seine Geltung haben, indem jenes Verhältniß seinem Wesen nach nothwendig ein selbstbewußtes ist oder nur in der Form des Selbstbewußtseins seinen wahren Begriff adäquat verwirklichen kann. Diesemgemäß wird nun das Völkerdasein in seiner geschichtlichen Einheit (also vom sogenannten völkerrechtlichen Standpuncte aus) 1. als völkerrechtliche Thesis, 2. als völkerrechtliche Antithese und 3. als völkerrechtliche Synthese zu erkennen sein.

1. Die völkerrechtliche Thesis.

Sie hat die Bedeutung, daß die Völker sich zunächst

an und für sich in ihrer factischen Besonderheit und Selbstständigkeit setzen, mithin als geschichtliche Elemente mit sich selber anfangen. In diesem reinen Selbstbezuge oder in dieser factischen Absolutheit ist jedes Volk als solches souverän. In ihrer gegenseitigen Souveränetät haben die Völker ihre Freiheit als ihr eigenes Dasein, somit ihre wahre Substanz, ihre selbsteigene Individualität, und nur insofern, als sie gegeneinander souverän sind und also beharren, können sie wesenhafte Elemente der Geschichte der Menschheit sein. Diese völkerrechtliche Souveränetät setzt die innere, d. h. die Souveränetät des Staates als solchen, nothwendig voraus, und erst in dem Maße, als diese sich feststellt, kann jene ihre Berechtigung gewinnen. Die innere Souveränetät aber fällt zusammen mit der factischen Möglichkeit eines Volkes, sich als positives Individuum selbstgesetzlich bestimmen und darstellen zu können. In jener factischen Möglichkeit liegt die Legitimität eines Volkes oder sein jus begründet, ein Volksindividuum, ein Staat für sich und damit ein besonderes Glied in der Geschichte zu sein.

Als nothwendige Folgen der völkerrechtlichen Souveränetät, welche die substantielle Bedeutung der völkerrechtlichen Thesis enthält, ergeben sich mehre Momente, die somit noch in die Sphäre dieser Thesis selbst fallen. Hierhin gehört namentlich erstens die Selbstverfassung oder das Recht, sich selbst Gesetz zu sein, d. h. in seiner Staatsform und Staatsordnung nur von sich abzuhängen, zweitens die Selbstregierung oder das Recht, über seine inneren Angelegenheiten und Rechtsverhältnisse nach eigenem Rechte und durch eigenes Gericht zu entscheiden und überhaupt nur durch seine eigene Kraft sich zu erhalten und seine Gesetze zu vollziehen.

2. Die völkerrechtliche Antithese.

Aus der völkerrechtlichen Thesis oder der politischen Thatsächlichkeit der Völker, womit sie als Elemente in die Geschichte eintreten, entwickelt sich von selbst die völkerrechtliche Antithese. Sie hat ihren Begriff in der Entwickelung der geschichtlichen Gegenseitigkeit der Völker. Da nun

bereits oben als Princip des Völkerrechts überhaupt die Einheit der Völker in ihrer historischen Bewegung anerkannt worden ist, so ergiebt sich, daß auch jene geschichtliche Gegenseitigkeit oder die völkerrechtliche Antithese unter diesem Principe nothwendig stehe, und die nähere Bedeutung derselben liegt darin, daß durch sie der geschichtliche Völkerparticularismus seine an ihm selber mögliche sociale Berechtigung erhalte und in seiner Unterschiedlichkeit zugleich als wesentliche Vermittelung des geschichtlichen Inhalts und Fortschrittes der Freiheit selbst gelten könne. Hiernach stellen sich die wesentlichen Momente der völkerrechtlichen Antithese näher heraus, und zwar erstens die Anerkennung, deren substantieller Begriff dieser ist, daß die Völker sich gegenseitig als nothwendige Glieder der geschichtlichen Einheit der Menschheit setzen und als solche achten. Die Anerkennung fordert daher wesentlich die Respectirung der gegenseitigen Souveränetät oder individuellen Selbstständigkeit und schließt mithin die eigentliche Intervention so lange schlechthin aus, als ein Volk sich als Staat factisch selbst erhält und als selbstgesetzliche politische Individualität die politische Persönlichkeit der anderen Völkern achtet. Auf die Staatsform kommt es dabei nicht an; es genügt, daß überhaupt der Staat in irgend einer vernünftig möglichen, d. h. mit dem Wesen des Staates verträglichen Form positiv vorhanden sei. Ein Volk entsteht daher nicht durch Völkervertrag oder sonst einen juristischen Proceß (de jure), sondern durch die reine absolute Thatsächlichkeit seiner politischen Selbstindividualisirung (de facto). Es wird nur erfordert, daß das Factum rein vollzogen (ein fait accompli) sei, d. h. daß die politische Individuation an sich selbst positiv bestimmt erscheine. Hiermit wird das Factum das wahre jus und eben der alleinige Grund der Legitimität, in welcher besonderen Form es sich auch darstellen mag. Die Anerkennung kann sich also nur auf jenes Factum selbst beziehen und da nicht verweigert werden, wo die Facticität (um so zu sagen) unverkennbar erprobt ist. Durch die Anerkennung allein erhält daher die politische Thesis eines Volkes nur ihre völkerrechtliche Bestätigung und damit die wirkliche volle Legitimität, durch sie hören

die Völker auf, abstracte historische Elemente zu sein, sie werden Glieder des historischen Organismus und treten ein in den geschichtlichen Proceß. So wie nun einem politisch-constituirten oder zum Staate organisirten Volke die Anerkennung nicht zu versagen ist, so bleiben alle unpolitischen Nationen, als in dem Naturzustande stehend, mithin unhistorische, dem völkerrechtlichen Verhältnisse fremd.

Das zweite Moment der völkerrechtlichen Antithese ist die politische Selbsterhaltung, oder die Berechtigung der Völker, also auch jedes Volkes, sich als wesentliche Glieder der geschichtlichen Einheit oder in ihrer freien geschichtlichen Stellung zu behaupten, also auch die Ansprüche auf möglichst freie historische Wirksamkeit und historisch-politische Bedeutung geltend zu machen. Daß es ebenso wenig eine absolute historisch-concrete völkerrechtliche Gleichheit geben könne, als überhaupt eine schlechthinnige empirische Rechtsgleichheit vernunftmäßig stattfindet, ist bereits früher bemerkt worden. Das Recht der politischen Selbsterhaltung hat daher seine Bedeutung nur darin, daß jedes Volk selbstständig alle Mittel zur Behauptung und Erweiterung seiner politischen Existenz anwenden dürfe, welche ihm nach seiner empirischen Stellung gegeben sind. Näher bestimmt sich dieses Recht als das Recht der Kriegführung*), der Alliancen

*) Der völkerrechtliche Krieg schließt das Princip der Eroberung aus. Sie kann völkerrechtlich nur exceptionell stattfinden, nämlich als das äußerste und unter gegebenen Umständen einzig mögliche Mittel der politischen Selbsterhaltung. Die Unterwerfung wilder Völkerschaften, welche als solche noch keine politische Existenz haben und mithin noch nicht in der Reihe der Völker als geschichtliche Organismen, also auch noch nicht unter dem Principe des Völkerrechts stehen, hat keinen völkerrechtlichen Bezug und fällt nicht unter den eigentlichen Begriff der Eroberung. Eine solche Unterwerfung ist nicht nur erlaubt, sondern liegt selbst im Berufe der (politischen) Völker, indem die Idee der Menschheit das Verharren im Naturstande schlechthin von sich ausschließt, also durch ihre eigene Nothwendigkeit getrieben wird, solchen Naturstand an sich oder in ihrem Bereiche überall aufzuheben, somit überall sich selbst zur geschichtlichen Wirklichkeit zu vermitteln. Des Menschen und

freier Neutralität, des selbstständigen, d. h. auf dem Grunde der wesentlichen Nationalinteressen bestimmbaren Verkehrs und der Tractate.

Ein drittes Moment der völkerrechtlichen Antithese ist das Recht des Friedens. Es hat seine eigentliche Bedeutung darin, daß jedes Volk jedem anderen gegenüber seinen Kriegszustand, überhaupt seinen Streit nach freier Selbstbestimmung und im Wege freier Uebereinkunft aufheben kann. Hiermit ist die rechtliche Möglichkeit einer fremden Nöthigung zum Frieden aus dem Standpuncte der völkerrechtlichen Antithese ausgeschlossen, d. h. insofern die Völker in ihrer unterschiedlichen Gegenseitigkeit, also auch Volk dem Volke gegenüber, aufgefaßt werden; ein Anderes ist es, wenn der Standpunct der völkerrechtlichen Synthese genommen wird, von welchem aus die Völker durch das gemeinschaftliche Interesse der Politik überhaupt in ihrem gegenseitigen Verhalten bestimmbar sein können. Daß nun im Frieden, eben von dem Standpuncte einfacher Völkerantithese aus, nur die Betheiligten als solche und innerhalb ihrer Sphäre sich auszugleichen haben, nicht aber die Interessen Dritter ohne den Willen derselben irgendwie zu Momenten ihrer Uebereinkunft nehmen dürfen, ist eine Wahrheit, welche, wenn auch historisch oft verletzt, darum ihr ewiges Recht nicht verliert. Unter der Kategorie der völkerrechtlichen Synthese können auch hierin Ausnahmen stattfinden, aber nur aus Motiven der nothwendigen geschichtlichen Fortentwickelung der politischen Idee überhaupt, nicht aber nach particulärer Willkür und Abstraction.

3. Die völkerrechtliche Synthese.

In der geschichtlichen Einheit der Völker hat das

---

somit auch der Nationen Wesen und Bestimmung ist, die Naturunmittelbarkeit zu verlassen und ein Reich der Freiheit, somit auch der Civilisation zu bilden. Es versteht sich, daß die Mittel solcher Unterwerfung dem idealen Zwecke angemessen sein müssen, also auch nicht über die Grenzen des Nothwendigen hinausgehen dürfen.

Völkerrecht sein eigenthümliches Princip. Das Wesen des Völkerrechts besteht demnach darin, daß die Völker als politische Individualitäten den immanenten Fortschritt des menschlichen Geistes in der Geschichte vermitteln, indem sie ebensoviele reale Elementarbestimmungsmomente seines allgemeinen Selbstbewußtseins bilden. So wie es nun einerseits hierzu erforderlich ist, daß die Völker sich als solche Individualitäten an sich constituiren und daß sie ferner auf dem Grunde ihrer individuellen Selbstständigkeit ihre Gegenseitigkeit zu positivem Bewußtsein entwickeln und in möglicher Rechtsbestimmtheit durchführen, so bleibt es auf der anderen Seite nothwendig, diese unterschiedliche Selbstbewegung durch die Einheit der menschlichen Idee zu bestimmen, sie nach dieser, als ihrem Centralpuncte, gravitiren zu lassen und so sich zur immanenten Gemeinsamkeit auszugleichen. Hierin liegt die Bedeutung der völkerrechtlichen Synthese. Die Tendenz und zugleich die Form derselben ist das Staatensystem, welches zu seiner Basis das relative Gleichgewicht hat, d. h. negativ die Ausschließung eines schlechthin dominirenden Volks, positiv die Theilnahme aller anerkannten Völker an den Angelegenheiten der allgemeinen Politik nach Maßgabe ihrer geschichtlichen Stellung und Bedeutung. Das wahre Staatensystem ist daher zunächst nicht zu identificiren mit einem allgemeinen Staatenbunde, muß vielmehr diesen, weil er die individuelle Selbstständigkeit, sowie die freie Gegenseitigkeit in der geschichtlichen Bewegung, also die völkerrechtliche These und Antithese, mehr oder minder in ihrer eigenthümlichen Wahrheit verneinen würde, von sich ablehnen. Ebensowenig verträgt es sich mit einem obersten Völkertribunale, von dessen Entscheidung die Interessen der Völker ihre definitive und absolute Ausgleichung allein zu erwarten hätten, indem dadurch gleichfalls die thetische und antithetische Bestimmungsweise der Völker behindert und außerdem das Princip der immanenten geschichtlichen Fortbewegung aufgehoben werden müßte. Das Staatensystem hat seinen Halt und sein Gesetz eben in der politischen Gravitation, also darin, daß die Völker nach ihrer eigenthümlichen menschheitlichen Bedeutung und ihrem verhältnißmäßigen politischen Gewichte sich

ausgleichen und vermitteln zu gemeinsamer Strebung im Interesse der menschlichen Idee.

Die völkerrechtliche Synthese bildet sich wieder aus besonderen Momenten, welche folgende sind. Erstens die sociale Gemeinschaft, d. h. die Einheit der Völker unter dem Gesichtspuncte der coexistentialen Interessen, wozu im Besonderen gehört das gemeinsame politische Interesse als solches, welchem gemäß alle Völker an der Erhaltung des politischen Gleichgewichts und also des Staatensystems Theil zu nehmen haben, woraus dann die Verwerflichkeit einer absoluten Neutralität folgt. Ferner der freie Verkehr, welchem gemäß jedes Volk mit jedem anderen, mit dem es nicht im Kriege ist, in Verbindung stehen und sich nach Maßgabe seiner nationalen Verhältnisse (welches Moment der völkerrechtlichen Antithese angehört [vergl. oben]) befreunden darf. Der freie Verkehr schließt daher einerseits die absolute sociale Isolirung eines Volks, sowohl in Absicht auf Personen als Sachen, aus, andererseits aber auch die absolute Behinderung der freien Verbindung von Seiten eines dominirenden Volks oder einer dominirenden Völkerkoterie. (So kann es kein eigentliches **mare clausum** geben.) Daß der freie Verkehr (welcher also nicht einerlei ist mit dem national-selbstständigen, diesen aber voraussetzt) übrigens einen relativen Rückhalt eines Volkes gegen andere (somit auch Prohibitiv-Maßregeln in Absicht auf Personen und Sachen) keineswegs ausschließe, folgt aus der Bedeutung der völkerrechtlichen Antithese. Nur ein Prohibitiv-System weist die Vernunft mit Consequenz zurück.

Das zweite Moment der völkerrechtlichen Synthese bildet die ideale Gemeinschaft, d. h. die Einheit der Völker unter der Kategorie der Idee, des reingeistigen Interesses. Religion, Wissenschaft und Kunst stehen über dem Standpuncte der bloßen socialen Coexistenz; sie sind ihrer Natur nach allgemeine Bestimmungen des Geistes, dessen Wesen die freie Subjectivität schlechthin ist, d. h. die Subjectivität, welche zugleich objective Positivität ist. Diese reinen Geistesinteressen oder diese reinen objectiven Selbstbestimmungen der Idee setzen

die antithetische Besonderung der Völker daher nur insofern voraus, als jedes Volk für sich und als freie Individualität dem anderen gegenüber auch in der ideellen Sphäre von sich aus sein Selbstbewußtsein bestimmen und hervorbilden darf; da indeß allgemeine Idealmomente bloß eine nationale Form ihrer Ausbildung haben können, nicht aber die Bedeutung der nationalen Egoität, so weisen sie jedes Prohibitiv-Verfahren zurück und fordern ungehinderte Mittheilung selbst dann, wenn die Social-Existenz durch den Krieg temporär unterbrochen sein sollte.

Das dritte Moment endlich der völkerrechtlichen Synthese ist die Diplomatie, d. h. die freie internationale Vermittelung der Völkereinheit aus dem Standpuncte der geschichtlichen Immanenz überhaupt. Die Diplomatie ist der Höhe- und Schlußpunct der völkerrechtlichen Synthese und damit des Völkerrechts überhaupt. In ihr hat das Staatensystem seine wahre und alleinige Garantie. Mit ihrer fortschreitenden Ausbildung bildet sich daher jenes System selbst zu immer größerer Bedeutsamkeit und Bestimmtheit aus. Das diplomatische Recht muß deshalb als ein wesentliches Recht aller politischen, also auch aller anerkennbaren und anzuerkennenden Völker gelten.

γ) Die Menschheit.

In der Menschheit stellt sich die allgemeine Synthese des relativen Geistes dar, die Immanenz aller seiner Bestimmungsmomente in allen seinen möglichen Daseinsformen nach räumlicher und zeitlicher Erscheinung. Der menschliche Geist erhält hiermit sein Weltdasein, und die Geschichte wird zur Weltgeschichte. In der Weltgeschichte oder im Dasein der Menschheit offenbart sich die Freiheit als ihre eigene Nothwendigkeit, was sie in der That ist, und erlangt somit das volle Bewußtsein ihrer selbst; denn das Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit ist wesentlich auch das Bewußtsein ihrer Realität, der selbsterfüllten Wirklichkeit. Die Weltgeschichte ist demnach das wahre Reich der Geister, in welchem das Geistige allein das Princip und die Substanz ausmacht. In der Weltgeschichte oder in dem Dasein der Menschheit erhalten somit alle substantiellen Momente der

Idee ihre positiven Repräsentationen und zwar nicht für sich, sondern allein für die Idee überhaupt. Der Particularismus negirt sich als reale Isolirung seiner Selbstständigkeit und erscheint als ein gegen *sich selbst* gleichgültiges Moment des Geistes, indem er schlechthin Bestimmung der objectiven Geistesallgemeinheit wird. Hierin beruht das *Schicksal*, welches identisch ist mit der objectiven Welterisstenz der menschlichen Idee. Die Individuen wie die Völker gehen als solche in dieser Einheit des objectiven Bewußtseins auf, und ihr besonderes Bewußtsein ist dieses nur zugleich als das allgemeine. Sie stehen als subjective Momente des allgemeinen Weltbewußtseins unter dem Schicksale.

Die Bedeutung des geistigen Particularismus, aus dem Standpuncte der Menschheit und der Weltgeschichte betrachtet und gewürdigt, bezieht sich nun theils auf die Repräsentation irgend einer wesentlichen Seite der historischen Idee, d. h. der *allgemeinen Einheit* des relativen Geistes (der menschlichen Idee), theils auf die Repräsentation der verschiedenen Metamorphosen oder Stufen in dem Entwickelungsgange derselben. Was das Erstere angeht, so ergeben sich drei wesentliche Momente und zwar erstens das Moment des *welthistorischen Ereignisses*, d. h. des factischen Universalzusammenhanges der Geschichte; zweitens das Moment der *welthistorischen Vermittelung*, wohin unter Anderen auch die Erfindungen gehören, wodurch der Fortschritt der Idee des Menschlichen überhaupt bedeutsam gefördert wird; drittens das Moment *der Freiheit* als solcher, oder die Idee *an und für sich*, welche wiederum als politische, als wissenschaftliche und als religiöse unterschieden werden kann. Die Metamorphose der menschlichen Idee fällt zusammen mit der psychischen Metamorphose, d. h. mit den Stufen der sich zum reinen Selbstbewußtsein fortbestimmenden Subjectivität, und charakterisirt sich als sinnliche, verständige und vernünftige Bestimmtheit. Auf diese Weise ergeben sich verschiedene welthistorische Standpuncte, deren Repräsentationen sich an Individuen, Nationen und Zeiten knüpfen können, so daß es nach Maßgabe des Verhältnisses zu der Idee oder nach Maßgabe der Stellung in der Metamorphose derselben welthistorische Personen, Nationen (diese besonders in

Absicht auf die Stufenrepräsentation) und Zeitepochen giebt, aus deren einheitlichem Zusammengehen die Weltgeschichte sich bildet, und die Menschheit ihren substantiellen Inhalt gewinnt.

C. Theologie.

Der Geist ist seinem allgemeinen Wesen nach nothwendig absolut, d. h. die adäquate Wirklichkeit aller seiner möglichen Bestimmungen; denn ohne diese Absolutheit würde er überhaupt nicht sein, auch nicht als endlicher Geist, indem das Wesen des Geistes darin liegt, daß er die Subjectivität des Seins, also auch die unendliche Selbstsetzung desselben von sich aus, kurz das vollkommene Selbstbewußtsein des Seins ist. Der absolute Geist kann nun dem relativen gegenüber im Allgemeinen als das Wesen des Göttlichen bestimmt werden, indem dieses nur als das Absolute zu denken, das Absolute überhaupt aber in der absoluten Geistigkeit seinen wahren Begriff hat, wie oben in der speculativen Dialektik und in der Pneumatologie oder allgemeinen Geisteslehre näher nachgewiesen worden. Die Wissenschaft vom absoluten Geiste kann diesemnach als Theologie bezeichnet werden.

Der Gang der Betrachtung selbst wird durch das Verhältniß des Göttlichen oder des absoluten Geistes, welcher die Absolutheit des Seins selber zu seiner Substanz haben muß, bestimmt. Zuerst nämlich wird das Göttliche in seiner abstracten Beziehung auf sich selber zu erwägen sein, dann in seiner Beziehung zur positiven oder gegebenen Wirklichkeit, zum Dasein überhaupt, und endlich in seiner Beziehung zum Dasein des relativen Geistes. Wenn die erste Beziehung das Moment der Gottheit bildet, die andere das der Schöpfung und die dritte das der Offenbarung (Erlösung); so wird die (speculative) Theologie diese dreifache Kategorie näher zu bestimmen und auszuführen haben.

a) Die Gottheit.

Das Göttliche ist, weil nothwendig das Absolute, auch nothwendig absoluter Geist. Das Absolute überhaupt ist das

Sein als unendliche Positivität oder als unendliche Selbstbestimmtheit, in welcher es sich selbst gleich ist und das Nichts rein von sich ausschließt. Es ist so nicht nur sein Grund und Endzweck, sondern *als* sein Endzweck ist es auch sein Grund. Oder das Sein ist unendliche Positivität, um sich selbst als seine eigene absolute Macht offenbar zu sein, um sich in seiner Unendlichkeit als seine eigene Subjectivität zu haben. Das Absolute ist daher in seinem Resultate wesentlich absoluter *Geist*. Als absoluter Geist muß es aber nothwendig wiederum *substantiell-positiv* sein, d. h. es muß sich als *Sein* setzen, nicht als ein verschwindendes Moment, als eine äußerlich attributive Bestimmung; es muß in seine absolute Subjectivität seine reine Substanz legen. Der absolute Geist ist damit das Sein, insofern es seine absolute Positivität als Inhalt seiner selbst oder besser als seine substantielle Bestimmtheit an sich selbst und hiermit sich als sein absolutes Object und Subject hat, sich schlechthin adäquat objectivirt und eben darin *absolute* Subjectivität ist. Der absolute Geist oder das Göttliche ist daher *substantiell, absolute Wesenheit, absolute Wirklichkeit*, damit eben *Gott* oder *Gottheit*.

Das Göttliche, im Begriffe der Gottheit gedacht, ist nun näher die *vollkommenste* Substanz, d. h. es ist die absolute Energie als Identität ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit. Da in dieser Identität das Wesen der Freiheit beruht, so ist die Gottheit auch die *absolute Freiheit*. Als vollkommenste Substanz schließt sie ebensowenig die Möglichkeit anderer Substanzen aus, wie sie als absolute Freiheit (als absoluter Geist) die relative Freiheit (das endliche Geisterreich) ausschließt; vielmehr hat sie jene wie diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ist ohne sie gar nicht gedenkbar, ein leeres Abstract *).

*) Die vollkommenste Substanz kann mit den anderen Substanzen ebensowohl gedacht werden, wie der menschliche Leib, als der vollkommenste, mit den verschiedenen Formen der thierischen Leiblichkeit. In gleicher Weise hebt die absolute Freiheit Gottes die relative Freiheit des endlich-individuellen Geistes nicht mehr auf, als eine vollkommnere menschliche Geistesindividualität die weniger vollkommene in ihrer Wirklichkeit aufhebt. — Spinoza's Begriff

Mit der vollkommensten Substanz oder mit dem Dasein der absoluten Freiheit muß sofort das absolute Selbstbewußtsein gedacht werden, denn die mit der Sache identische Form der Subjectivität überhaupt ist das Wissen. Das Selbstbewußtsein aber ist das Wissen, insofern es sich selbst als Substanz hat, eben die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens. Die Gottheit ist demnach als der selbstbewußte absolute Geist zu bestimmen. Im absoluten Selbstbewußtsein hat Gott ebensosehr seine absolute Macht als seine mit seiner Freiheit identische absolute Nothwendigkeit, seine Allwissenheit, Vorsehung, die reine immanente Einheit der Idee. Das göttliche Selbstbewußtsein ist somit das Sein, insofern es als ewige unendliche Selbstgegenwart ist. Dieses reine absolute Sichselbstwissen des Seins, als der Identität seines Grundes und Zweckes, diese ewige Selbstgegenwart des Allgemeinen in der Besonderheit, kurz dieses Sein des vollkommenen Begriffes ist so sehr absolute Wahrheit als absolute Güte und Schönheit, eben die vollkommene Immanenz der wirklichen Idee.

b) Die Schöpfung.

Die Gottheit, als der selbstbewußte absolute Geist, kann dieses nur sein, insofern sie das Sein in allen seinen möglichen Bestimmungen auf sich bezieht, oder vielmehr zu ihrer Bestimmtheit macht; denn nur hiermit wird sie absolute Subjectivität und absolutes Wissen, mit welchem das Selbstbewußtsein wesentlich gesetzt wird. Das Sein ist demnach darum ein gegebenes Sein der Endlichkeit, ein Dasein, damit es sich als Gottheit vollende, welche Vollendung jedoch kein Resultat eines zeitlichen Processes ist, sondern die ewige unendliche Gegenwart, in der die absolute Fülle des Seins sich selbst gleich ist. Gott ist somit der Urgrund des Daseins,

---

der unendlichen Substanz, die als solche nun auch die einzige sein soll, beruht auf einer einseitigen Abstraction, nach welcher das Sein die Thätigkeit als eine bloße Eigenschaft, als ein Attribut hat, da sie doch das Wesen des Seins selber ist. Es macht sich unvermerkt die Stoffvorstellung als Substanzbegriff geltend.

weil er dessen absoluter Zweck ist. In diesem Verhältnisse Gottes zum Dasein liegt die Bedeutung der Schöpfung. Die Schöpfung ist die ewige Selbstverunendlichung des Seins in der ewigen Selbstverendlichung, oder die reine Selbstvollendung des Seins in der ewigen Selbstbestimmtheit durch das Endliche. In der Schöpfung setzt daher das Sein seine Endlichkeit und hebt sie als solche wieder auf, worin es eben wahrhaft unendlich und absolut wird und hiermit seine eigene reine Freiheit, sein eigenes Werk. Es ergiebt sich nun aus diesem Begriffe der Schöpfung, daß sie ein Act der ewigen Freiheit Gottes ist, freilich nicht in der Art der abstracten Trennung nach einem **Prius** und **Posterius**, nach einem endlich-zeitlichen Verhältnisse überhaupt, sondern sie ist die absolute Zeit selbst, eben die ewige sich gegenwärtige Einheit der absoluten Möglichkeit und Wirklichkeit, der Subjectivität und Objectivität, die reine Immanenz des absoluten Geistes in der Unendlichkeit seiner Beziehung auf die endlichen Dinge. Die Schöpfung ist die ewige unendliche Thätigkeit Gottes, in welcher er sich als absolute Subjectivität bestimmt, als absolute Freiheit vollzieht. Ist der Wille nur die sich selbst als Zweck wissende und setzende Freiheit, so kann auch gesagt werden, daß die Schöpfung das ewige, d. h. das absolut-zeitliche Werk des absoluten göttlichen Willens ist.

c. Die Offenbarung.

Gott ist selbstbewußter absoluter Geist und hat als solcher eine nothwendige ewige Selbstbeziehung auf das Dasein, welche Selbstbeziehung im Allgemeinen den Begriff der Schöpfung ausmacht. Muß Gott aber in der Schöpfung sich sein absolutes Selbstbewußtsein vermitteln, so ist nothwendig, daß er sein eigenes Wesen selbst in derselben als positives Dasein setze, sich innerhalb des Daseins geistig oder subjectiv endlich bestimme. Diese subjectiv-endliche Bestimmung kann jedoch nur dann göttlich-wesenhaft sein, wenn die objectiven Bestimmungsmomente dem Wesen nach mit dem Göttlichen identisch, also eben endliche Geister sind. Nur indem Gott sich auf das endliche Geisterreich immanent unendlich bezieht, wird er in

der Welt des Daseins sich selbst wahrhaft gegenwärtig. Oder Gott ist nur Gott und Schöpfer, insofern er die Unendlichkeit seines Selbstbewußtseins in den endlichen Gegenbildern seiner selbst anschaut und die Einheit seiner und der endlichen Geisteswelt als ein nothwendiges Moment seines Selbstbewußtseins setzt. Indem aber Gott diesen ewigen Act seiner Selbstanschauung in dem endlichen Geisterreiche vollzieht, wird er wahrhaft offenbar. Die Offenbarung ist daher eben so sehr auf göttlicher wie auf menschlicher Seite, oder sie ist für die Menschen, damit sie auch für Gott selbst sei. Die Offenbarung ist deshalb eben so ewig und nothwendig als die Schöfung; sie ist die Darlegung des absoluten göttlichen Selbstbewußtseins im menschlichen. Die Menschen können also nur insofern sich geistig selbst befriedigen und genügen, als sie um das Göttliche wissen und in diesem Wissen mit demselben als Einheit sind, sie finden in diesem Gottesbewußtsein die Vermittelung ihrer Endlichkeit mit der Unendlichkeit des Geistes — ihre Erlösung, so daß die Offenbarung selbst die ewige Erlösung ist*).

Das Bestimmen nun des endlichen Selbstbewußtseins durch diese Offenbarung oder das selbstinnerste Wissen um die Einheit des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste Gottes, das bewußte Sein in Gott und mit Gott, ist die Religion. Die Philosophie ist der reine Gedanke des Göttlichen, eben der absolute Begriff desselben, die Religion aber ist wesentlich das subjective Sein in Gott, die subjective Einigung mit ihm, welche das Wesen des Glaubens ausmacht, der als solcher auch ein Wissen ist. Die wahre oder eigentliche Religion wird daher die Philosophie ebenso wenig ausschließen, als die echte Philosophie darauf sich richten kann, die Religion als solche zu verneinen. Beide ergänzen sich gegenseitig, beide vermitteln die Einheit mit

*) Alle positiven Offenbarungen können in ihrer Wahrheit nur als concret-positive Bestimmungsweisen der Gottesidee in einer eigenthümlich endlichen Stellung der Geister betrachtet werden. Sie haben ihren Beweis nur darin, daß sie das Bewußtsein von Gott wirklich als ein Bewußtsein vom absoluten Geiste in der Menschheit vermitteln.

Gott; denn (wie soeben bemerkt) ist die Philosophie der relative Geist, insofern er sich mit dem absoluten Geiste oder mit Gott in Einheit begreift, die Religion aber ist der relative Geist, insofern er von sich aus im selbstinnersten Wissen mit dem absoluten Geiste oder mit Gott in Einheit lebt und ist.

Zweite Abtheilung.

Der historische Organismus der philosophischen Idee.

Τὰ δὲ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα.
Arist. Met. IX, 8.

Die Geschichte der Philosophie ist eben so wesentlich systematische Entwickelung, als die Philosophie an sich selbst. Die Idee — der freie Gedanke der Wirklichkeit — bleibt sich selbst Princip und Substanz in dem zeitlichen Fortschritte ihrer Selbstbestimmung; sie ist hiermit ihre eigene Immanenz in diesem Processe und so auch ihr eigener Organismus.

Die Aufgabe dieser Darstellung beruht nun darin, jene organische Immanenz der Philosophie und philosophischen Idee in der Geschichte ihrer Fortentwickelung nachzuweisen und in ihren Hauptmomenten zu bezeichnen. Will man dieses Verfahren Construction nennen, so ist freilich anzuerkennen, daß die wahre Methode der Geschichte der Philosophie die constructive sei *). Das Wesen dieser Methode liegt angedeutet in dem Aristotelischen Satze, welcher unserer Abhandlung als Motto vorangestellt worden ist. „Das dem Wer-

*) Ueber die Anwendbarkeit dieser Methode ist in neuerer Zeit viel gestritten worden. Es kommt darauf an, wie die Sache gefaßt und begriffen wird. S. Ritter, Geschichte der Philosophie Bd. I. E. Schmidt, Umrisse zur Geschichte der Philosophie. — Sehr viel Vorzügliches über die Methode der Geschichte der Philosophie findet sich in Hegel's Vorlesungen Bd. I.

den nach Spätere ist der Idee und dem Wesen nach das Frühere," d. h. das Wesen ist Grund und Zweck seines Werdens, es hat in diesem nur seine offenbare Wirklichkeit. Hiermit tritt das Werden aus der Zufälligkeit und wird zu einem Attribute der Wesenheit selbst. In der Geschichte der Philosophie ist es nun die philosophische Idee, der freie Gedanke des Wirklichen, welcher sich zu seiner objectiven Bestimmtheit vermittelt, indem er sich in verschiedenen Formen und Stufen setzt, um das Wirkliche selbst als die Identität des Wesens und Werdens vollständig zu begreifen. Die wahre constructive Methode der Geschichte der Philosophie enthält also nothwendig diese zwei Momente, nämlich das speculative wahrhafter Erfassung der Immanenz der Idee in ihrer Entwickelung, und das empirische richtiger Erkenntniß der historisch-concreten Bestimmtheit derselben. Diese historische Bestimmtheit bildet sich aber vorzugsweise nach dem jedesmaligen Standpuncte des Bewußtseins in einer besonderen Zeit, so daß insofern allerdings der jedesmalige Geist der Zeit auch eine eigenthümliche Modification in der Philosophie bewirkt, wie denn überhaupt die Totalität der gegebenen geschichtlichen Verhältnisse die besondere Herausbildung der philosophischen Idee bedingt. Daß dabei auch die psychologische Eigenthümlichkeit der individuellen Repräsentanten der Philosophie mit stimmt, darf nicht unbeachtet bleiben, jedoch nicht als Hauptgesichtspunct angesehen werden.

Indem nun in der Thatsächlichkeit der philosophischen Lehren und ihres historischen Verhältnisses die nothwendige Selbstbestimmung des Gedankens und seine innerliche, substantielle Fort- und Ausbildung zur Erkenntniß und zum Verständniß vermittelt, mithin die factische Geschichte als die wesentlich begründete Selbstdarstellung der ideellen Substanz aufgewiesen wird, entsteht die eigentlich philosophische Methode der Geschichte der Philosophie, welche die allein angemessene und wahre ist und mit der geschichtlichen Construction der Idee zusammenfällt, die insofern ebensowenig abstracte Apriorität, als zufällige Empirie sein kann*).

*) „Nach diesen Männern suchte man, da die aufgefundenen Principe

Da nun die Idee oder der freie Gedanke (d. h. der Gedanke vorzugsweise, insofern er nicht durch die Unmittelbarkeit der thatsächlichen Wirklichkeit und ihre gegebenen Bezüge schlechthin bestimmt wird) der subjectiv-selbstthätige Geist ist in seinem Streben, die Wirklichkeit von sich aus zu begreifen, d. h. ihre Thatsächlichkeit in der Form und dem Momente der Allgemeinheit zu erfassen und hiermit ihre erscheinende Gegebenheit vom Principe ihrer Ursprünglichkeit aus zu erkennen, so erklärt sich, wie der historische Gang der Philosophie nach seiner typischen Beschaffenheit und Motivirung aprioriſch bestimmbar ist woraus freilich nicht folgt, daß er nun auf dieser Grundlage hin in seiner concreten Entwickelung ein- für allemal construirt werden könne. Es verhält sich hiermit genau wie mit der Geschichte der Seele, deren urmethodische Genesis sich in ihrer Nothwendigkeit allgemeinhin erkennen läßt (was die Aufgabe der Psychologie ausmacht), während die Weise, in welcher sich das Seelenleben hier und dort im Besonderen gestaltet, im Voraus nicht ermessen, obwohl nach jener grundwesentlichen Methode besser begriffen und wahrhafter erfaßt werden kann.

Der Geist, als die Subjectivität des Seins und damit die Freiheit, sucht eben in der Philosophie sich als diese Subjectivität des Seins nicht bloß an, sondern auch für sich, d. h. sich als das freie Sein selbst zu begreifen, oder das reine Wissen, die subjectiv-objective Selbsterkenntniß des Geistes, die *νόησις τῆς νοήσεως*, ist das nothwendige Ziel aller Philosophie. Es ergiebt sich hieraus, daß der Geist in seinem historischen Processe sich zuerst als die unmittelbare Einheit mit der Realität hat, sich gleichsam als seine reine Thesis mit der Thesis des Seins selbst geltend macht, daß er sodann zu der abstractiven Selbstbestimmung übergeht, d. h. sich mehr oder minder in abstracter Subjectivität und reflexiver Antithese setzt, und daß er endlich die Einheit seiner und des Seins in der Weise selbstbewußter Bestimmtheit zu erfassen strebt, oder sich zur freien Synthesis des Denkens und Seins erhebt.

---

nicht ausreichten, von der Wahrheit selber genöthigt, das folgende Princip." Arist. Met. I., 3.

Dieser allgemeine typische Cursus der philosophischen Idee in ihrer Geschichte vollzieht sich nun der Natur der Sache nach von einem zweifachen Standpuncte, nämlich dem des Seins als solchen und dem der persönlichen Subjectivität, des Ich. Jenen mag man den objectiven, diesen den subjectiven nennen, woraus übrigens nicht folgt, daß nun dort die Subjectivität oder hier die Objectivität aus dem Kreise und der Bestimmung des Denkens ausgeschlossen bleiben müsse oder auch geblieben sei, vielmehr sind beide Standpuncte, sowie an sich, so auch in ihrer geschichtlichen Durchführung nur relativ unterschieden.

Dem Begriffe der Philosophie selbst gemäß kann der Anfang ihrer Geschichte nur da stattfinden, wo der Geist in die Sphäre des freien Denkens tritt, oder wo sich das Denken als die eigentliche Form der Geistesweisenheit zu behaupten strebt. Dieses geschieht, wenn der Geist mit dem Bewußtsein seiner Allgemeinheit die concrete Thatsache des Wirklichen setzt und diese irgendwie durch jene bestimmen, eben das Gegebene in der Form der Allgemeinheit fassen will. Dazu gehört nun zweierlei, zuvörderst die Erhebung über die reine natürliche Bestimmtheit, über die bloß factische Positivität der Anschauung, der Begierde, sowie über die gemeine Nothdurft des Lebens*), dann das Aufgeben jeder traditionellen Dogmatik in ihrer bloß äußerlichen Unmittelbarkeit, besonders der religiösen, in welcher Form sie sich auch bieten mag. Die volle Wirklichkeit dieser letzten Bedingung trat erst bei den Griechen ein und zwar zu der Zeit, wo die geschichtliche Entwickelung des Volks überhaupt die Stufe des vollen freien nationalen Bewußtseins erreicht hatte.

Die philosophische Idee durchläuft nun in ihrer Geschichte zwei Hauptstadien, nämlich das Stadium ihrer (vorzugsweise) objectiv-realen und das ihrer (vorzugsweise) subjectiv-geistigen Selbstbestimmung; in der wirklichen Geschichte erscheint jenes in der antiken (griechisch-römischen), dieses in der mo-

*) Den letzten Punct bezeichnet bereits Aristoteles als Voraussetzung für den Anfang der Philosophie. Met. I., 2.

dernen (christlich-germanischen) Form *). Die gesammte Geschichte der Philosophie zerfällt hiermit in zwei große Abtheilungen, von denen eben die eine die ganze antike, die andere die moderne Philosophie umfaßt. Diese beginnt erst nach vollständiger Ueberwindung des objectiven Standpunctes und mit der Einsicht, daß der Geist in seiner Subjectivität die eigentliche Wahrheit auch der Objectivität sei. Wegen der objectiven Haltung gelangte daher der philosophische Gedanke dort nur zu dem Begriffe der realen Einheit des Geistes und des Seins, ohne jenen als das absolute Princip des letzteren überhaupt, somit als die subjectiv-freie Macht an und für sich zu setzen, was die eigenthümliche Tendenz der christlich-germanischen Philosophie ist. Deshalb blieb der antiken auch die eigentliche Kritik fremd, welche in der modernen ein wesentliches Moment ausmacht; denn die Kritik ist der positive Erweis der Priorität des subjectiven Selbstbewußtseins, der geistigen Subjectivität.

Wie nun der Geist in jeder dieser Formen und Hauptstadien seinen allgemeinen, oben bezeichneten, gleichsam psychologisch-typischen Grundcursus oder die allgemeine grundwesentliche Methode seiner geschichtlichen Metamorphose eigenthümlich-concret vollzogen habe, muß in der geschichtlichen Darstellung selbst näher nachgewiesen werden.

I. Die antike Philosophie.

600 v. Ch. (Thales) — 550 n. Ch. (Simplicius).

Die europäische Menschenbildung hat die Freiheit des Gedankens zu ihrem wesentlichen Principe, hiermit die Philosophie. Die Freiheit des Gedankens aber ist der Geist in seiner Selbsterhebung aus der Unmittelbarkeit der thatsächlichen Gegebenheit zu der Allgemeinheit des Begriffes des Seins, nicht des formal-abstracten, sondern des an und für sich bestimmten Seins, des Seins in der Einheit seines Un-

*) Die orientalischen Religions-Philosophieen bleiben als bloße Vorübungen des philosophischen Geistes und wegen Mangels an hinlänglicher historischer Hervorbildung und Sicherheit ausgeschlossen.

terschiedes, in der Identität seines Grundes, seines Zweckes und seiner Bestimmtheit.

Seine nächste Aufgabe hat nun das freie Denken darin, daß es sich selbst in gegenständlicher Einheit mit dem Sein oder in der Form der Weltrealität erkennt und bestimmt, somit den Begriff der Wirklichkeit nicht sowohl vom Standpuncte seiner persönlich-subjectiven Allgemeinheit, als vielmehr vom Standpuncte der gegebenen Einheit seiner und des Seins bildet. Diese objective Stellung des freien Gedankens ist das grundeigenthümliche Moment der antiken Philosophie, welche ihre wesentliche Repräsentation in der griechischen Nation und in dem griechischen Weltgeiste hat. Dem römischen Geiste fiel die Rolle zu, die dem Talente überhaupt, dem Genie gegenüber, eignet, nämlich die, das Resultat der idealen Arbeit äußerlich zu behandeln und für das verständige Bewußtsein in weiteren Kreisen zu vermitteln.

Die griechische Nationalität erscheint in ihrem historischen Gesammtcharakter als das objectiv-real entwickelte Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes, oder als Real-Idealität, und so bildet der Mensch nicht sowohl in der Form der sich selbst innerlich gewordenen Subjectivität, als in jener der in der Weltgegenständlichkeit und mit der Bestimmtheit dieser sich wissenden Subjectivität den Mittelpunct der griechischen Cultur. Daher ist denn auch der höchste Gedanke, nämlich der Gedanke der subjectiv-vermittelten Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen, nach seiner wahren und vollen Bestimmung im Alterthume unerreicht geblieben. Hier wurde vielmehr Mensch und Gott in unmittelbarer, weltbestimmter Einheit gedacht und angeschaut*). Will man diesen Stand-

*) Wie diese Grundanschauung, welche dadurch, daß hin und wieder das Bewußtsein eines rein subjectiv-geistigen Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott, wie z. B. bei Platon, aufzudämmern scheint, nicht vereint wird, alle Richtungen der griechischen Idee durchdringe, z. B. in Religion, Kunst und Sittlichkeit, kann hier nicht nachgewiesen werden.

Die Stellung des Menschen in der modernen oder christlich-germanischen Weltbildung ist dagegen eine wesentlich andere, nämlich die der an und für sich freien Subjectivität des Menschen in Beziehung auf Welt und göttliche Absolutheit.

punct, wie oben geschehen, den vorzugsweise objectiven nennen so kann die gesammte griechische Philosophie, welche über den centralen Culturgeist der Nation nicht hinausgeht, sondern diesen nur zum Selbstbegriffe vermittelt, allerdings in ihrem eigenthümlichen Grundcharakter der modernen gegenüber als objectiv bezeichnet werden.

Die philosophische Idee entwickelt nun wiederum innerhalb dieser Sphäre selbst einen bestimmten geschichtlich-organischen Fortschritt und zwar in einer Consequenz und systematischen Vielseitigkeit, wie dergleichen in der christlich-germanischen, wenigstens nicht mit solcher positiven Gliederung und Deutlichkeit, der Fall ist, was wohl zum Theil davon herrühren mag, daß bei den Griechen eine größere Abgeschlossenheit der nationalen Genesis selber stattfand, zum Theil aber auch davon, daß der objective Standpunct an und für sich einer solchen Bestimmtheit der Gestaltung des Gedankens günstiger ist. Sowie nun in Griechenland das Bewußtsein überhaupt einen vollständigen in sich selber entwickelten und vollendeten nationalen Gang genommen, wie in diesem Volke der Geist die Metamorphose seines Lebens in reiner Immanenz eigenthümlich vollzogen und, aus volksthümlichem Triebe strebend, durch volksthümliche Auflösung zu einer anderen neuen Form seines Daseins sich selbst vermittelt hat, so bietet auch die philosophische Idee hier denselben Charakter einer durchgängigen, national-bestimmten Einheit in ihrer historischen Selbstbestimmung dar. Sie hat sich selbst als ihren eigenthümlichen Anfang, als ihre immanente Selbstvermittelung und ihr Resultat; sie ist ebensosehr ihr eigenes organisches Wachsthum, als sie die Motive ihres Ueberganges aus dieser nationalen Beschaffenheit enthält und wirken läßt. Die Geschichte der griechischen Philosophie erscheint deshalb vorzugsweise als die Dialektik der philosophischen Idee selber.

Wendet sich nun unser Blick von dieser allgemeinen Ansicht zu den besonderen Stadien in dem Gange der Philosophie bei den Griechen; so ist zuvörderst zu unterscheiden eine Periode der Genesis und eine der Auflösung. Jede dieser Hauptperioden schreitet durch untergeordnete Stadien zu

ihrer in sich begründeten Vollendung fort. Der Umfang derselben muß nach der substantiellen Bestimmungsweise der Idee selber begrenzt werden. Diesem gemäß würde die erste Periode der antiken Philosophie reichen von Thales bis zu Aristoteles (von 600 v. Ch. bis ungefähr 300 v. Ch.), die zweite von Aristoteles bis zu Simplicius oder bis zum völligen Ausgange der antiken Philosophie (von 300 v. Ch. bis etwa 550 n. Ch.) *). Jene erste Periode begreift die rein national-griechische Philosophie, die zweite zum Theil die griechisch-römische.

Erste Periode.

Die rein nationale griechische Philosophie, oder die griechische Philosophie in ihrer national-selbstständigen Entwickelung.

(Von Thales bis Aristoteles, oder von 600 v. Ch. bis etwa 300 v. Ch.)

Die Philosophie eines Volkes trägt das Gepräge seines Geistes, denn sie ist dessen Erzeugniß und Werk, das Selbst-

---

*) Der Zweck der obigen Darstellung gestattet nicht, in eine nähere Erörterung über diese Periodirung, namentlich über die Ausdehnung der antiken Philosophie bis in's sechste Jahrhundert nach Christus einzugehen. Es genügt, einerseits auf das Verhältniß des Gedankens an sich und andererseits auf den Standpunct des gesammten europäischen Weltbewußtseins um die Zeit des sechsten Jahrhunderts nach Christus hinzuweisen. Erst in dieser Epoche erscheint der völlige Rücktritt des antiken Geistes und der Eintritt des modernen unter den beiden Factoren des Christenthums und Germanismus, welche erst jetzt zum entschiedenen Siege über die Mächte des Alterthums gelangten. Im Gebiete der Cultur ist hier als ein bezeichnendes Moment hervorzuheben der völlige Untergang der alten Kaiserschulen und der bald erfolgende Anfange der eigentlich christlichen Schulen — Im Besonderen mögen (in Bezug auf unseren Gegenstand selbst) zwei durchaus ungewöhnliche Ansichten angemerkt werden, nämlich die Hegel's, daß der Neuplatonismus als die höchste Stufe der Entwickelung der griechischen Philosophie zu betrachten sei, und jene, so Erdmann jüngst ausgesprochen hat, welcher gemäß der Neuplatonismus der modernen Philosophie angehören soll. Die eine wie

bewußtsein seiner Substanz. Je charakteristischer ein Volk ist, je positiver und selbstständiger es sich aus seinem Grundprincipe entwickelt, desto volksthümlicher ist, wie alle seine freien Werke, so auch seine Philosophie. Kein anderes Volk aber hat seinen Begriff in solch organischer Immanenz und Abgeschlossenheit vollzogen, seinen national-psychologischen Cursus so consequent durchgeführt und zugleich die Substanz des Menschlichen von *seinem* Standpuncte aus und in *seiner* Sphäre so allseitig und so bestimmt hervorgebildet als die Griechen. Abgesehen von den übrigen Geistesthaten dieses merkwürdigen Volkes, stellt nun besonders auch seine Philosophie den Charakter seiner Nationalität in unverkennbaren Zügen dar, und nicht bloß nach Inhalt und Richtung, sondern auch nach der Methode der Genesis und des Fortschrittes. Alle Seiten der philosophischen Idee sind zu ihrer positiven Entwickelung, alle Hauptstufen ihrer Metamorphose zu adäquater und deutlicher Ausbildung gelangt, die Fortbewegung des Gedankens erscheint überall durch diesen selbst motivirt und offenbart so, wie schon angedeutet worden, die vollkommenste Dialektik seiner Geschichte; dabei macht sich in der Gesammtheit dieser Strebungen und Entwickelungsphasen derselbe Grundstandpunct, dasselbe Princip geltend.

Der Fortschritt der griechischen Philosophie in dieser ersten Periode geschieht aber in der Weise, daß der Gedanke zunächst die *Realität als solche* oder *an und für sich* zu bestimmen sucht, dann, aus dieser ontologischen Objectivität tretend, sich der *abstracten* Subjectivität zuwendet und zuletzt sich als *Identität seiner und der realen Wesenheit* erfassen und begreifen will. Es ist diese Methode der philosophischen Genesis freilich die typisch-allgemeine, allein in der griechischen Philosophie während dieser ersten Periode erscheint sie eben theils durch ihre *objective* Haltung überhaupt, theils durch die *organische Consequenz* der Entfaltung und die Vielseitigkeit der besonderen Richtungen, wodurch sie sich

---

die andere Behauptung widerlegt sich durch die Natur der Sache selbst, d. h., sowohl durch die inhaltliche Bedeutung, als auch durch den historischen Zusammenhang.

vollständig erschöpfen mochte, auf eigenthümliche Weise durchgeführt.

Jene drei genetischen Stufen der griechisch-antiken Philosophie bilden nun ebenso viele Epochen derselben, so daß diese erste Periode ihren Verlauf durch drei besondere Epochen hindurch nimmt, welche man ihrer allgemeinen Grundbedeutung nach durch angemessene Ausdrücke etwa so charakterisiren kann, daß die erste als die ontologisch-kosmologische, die zweite als die teleologisch-anthropologische, die dritte als die ideo-theologische Stellung der philosophischen Idee zu bestimmen sein würde. Was die Zeitbegrenzung, die bezüglichen Systeme als solche und ihre persönlichen Repräsentationen angeht, so läßt sich, da die Sache und ihr substantieller Zusammenhang das eigentliche Moment der Berücksichtigung ausmacht, weder durch äußerliche Kennzeichen, noch durch genaue Jahresbezeichnung und strenge Altersfolge das Gehörige abmarken und feststellen. Hieraus folgt nun keineswegs, daß das chronologische Moment willkürlich zu übersehen sei, vielmehr muß seine historische Bedeutsamkeit auch für die Entwickelung des Gedankens nothwendig Anerkennung finden. Nur insofern ist davon einigermaßen abzusehen, als die Genesis einer bestimmten Idee, die Hervorbildung eines eigenthümlichen Princips bis zu seinem Abschlusse und Resultate oft über die Grenze einer nächsten Zeit, in welcher bereits eine andere Wendung des Denkens eintritt, sowie über das frühere oder spätere äußerliche Erscheinen einer philosophischen Persönlichkeit hinausreichen kann; denn es muß die Ansicht festgehalten werden, daß es bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie mehr auf die innere Folge des Gedankens selbst ankommt als auf die einfache Aeußerlichkeit der Verhältnisse*).

---

*) Sachgemäßer als die meisten anderen Geschichtschreiber der Philosophie hat Hegel in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Thl. I. in dieser ersten Periode die Folge der Systeme geordnet. Wenn auf die vielfachen trefflichen Arbeiten, welche die deutsche Literatur der neueren Zeit im Gebiete der Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat, nicht überall und in dem Umfange, wie

Diesem allgemeinen Grundsatze gemäß wird nun auch bei dieser ersten Periode und ihren Epochen im Besonderen zu verfahren sein.

Erste Epoche.

Ontologisch-kosmologische Stellung der philosophischen Idee bei den Griechen.

Der freie Gedanke bestimmte sich zuerst rein objectiv; er suchte den Begriff des Seins schlechthin als solchen, oder rein an sich. Das erste Stadium der philosophischen Idee bei den Griechen offenbart daher diese in ihrem Streben, den Weltbegriff an sich selber zu gewinnen und hiermit ihre eigene Wirklichkeit als eine einfache objective Weltrealität zu setzen — sie erweis't sich eben ontologisch *). Diese ontologische Sphäre des philosophischen Denkens enthält innerhalb ihrer selbst wiederum eine genetische Fortbewegung, welche die bereits mehrgerühmte Immanenz und Systematik der Entwickelung der griechischen Philosophie überhaupt, d. h. den Fortschritt des Gedankens nach nothwendigen inneren Motiven desselben, mit größter Deutlichkeit erkennen läßt. Denn nicht nur dem Inhalte nach erscheint hier eine merkwürdige Consequenz, sondern auch der Methode nach. Was die inhaltliche Consequenz angeht, so tritt sie darin deutlich hervor, daß mit der sinnlich-materiellen Objectivität begonnen, zu der real-idealen fortgegangen und mit dem Vermittelungsstreben (freilich immer vom rein ontologisch-objectiven Gesichtspuncte aus), beide Extreme zur Einheit zu bringen, abgeschlossen wird. In Absicht auf die methodische Consequenz läßt sich bemerken, daß der Gedanke mit seiner unbefangenen Thesis anfängt, sich zur abstrac-

---

man es vielleicht erwarten möchte, hingewiesen wird, so ist dieses nicht einem Mangel an Anerkennung des Werthes oder etwa einer selbstgefälligen Einseitigkeit zuzuschreiben, sondern lediglich dem eigenthümlichen Zwecke obiger Abhandlung, welcher vorzugsweise nur die Hervorstellung des historischen Organismus der Idee sein soll.

*) Psychologie, Logik und Ethik gehen in diesem Zeitabschnitte noch mehr oder minder auf in der Frage über das Wesen des Seins.

ten Reflexion erhebt und von dieser zur dialektischen Selbstbestimmung fortgeht, womit er sich dann von selbst in das nächstfolgende Stadium seiner Entwickelung überleitet.

Jene Consequenz nun des Inhalts und der Methode fällt wesentlich zusammen, so daß der Fortschritt des Gedankens in der Sphäre seiner ontologisch-kosmologischen Bestimmung durch beide gleichangemessen charakterisirt werden kann. Wird dieses Verhältniß auf die Thatsächlichkeit der geschichtlichen Idee angewendet, so ergiebt sich, daß a) der Standpunct der materiellen Objectivität durch die Naturphilosophie (Kosmophysik) der älteren Jonier (Thales, Anaximander und Anaximenes) in einfacher Thesis, b) der Standpunct der realidealen Objectivität durch die Pythagoräer und Eleaten vorzugsweise in der Form der abstracten Reflexion, und endlich c) jener der objectiven Vermittelung durch Heraklit und die Atomistiker einerseits, durch Empedokles und Anaxagoras andererseits, und zwar theilweise mit unverkennbarer Dialektik, dargestellt wird.

Hinsichtlich dieser historischen Erscheinung der philosophischen Idee ist zu bemerken (was auch bereits Andere, z. B. besonders Ritter und Hegel, hervorgehoben) *), daß sich dabei die Stammeigenthümlichkeit und deren national-historisches Verhältniß mitbestimmend geltend macht, indem die materielle Richtung vorzugsweise durch die Jonier, die ideale aber dem Grunde nach hauptsächlich durch die Dorier vertreten wird. Gleich beachtenswerth ist der Umstand, wie die Extremität der Lehren mit der geographischen zusammenfällt und sich in Athen, wo die Stämme selbst sammt ihrer Cultur eine allmählige Ausgleichung finden, zur immanenten Einheit vermittelt. Anaxagoras, der den Schluß dieses ersten Stadiums macht und die Vermittelung der Extreme am bestimmtesten (wenn auch noch zu äußerlich) versuchte, lebte in Athen, dem Schauplatze, auf welchem jene nationale Syntheſe sich vollendete. Seit ihm wurde die Philosophie vorzugsweise attisch **).

---

*) Ritter, Geschichte der Philosophie I. Hegel, Geschichte der Philosophie Bd. I.

**) Ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν. Diog. Laert. L. II, 6. Doch

a) Standpunct der materiellen Objectivität.

(Aeltere ionische Naturphilosophie, etwa von 600 bis 540 v. Ch.)

Die meisten von den ersten Philosophen, sagt Aristoteles, fanden die alleinigen Principien aller Dinge in der Materialität*). Dieser Standpunct ist nun auch der natürliche Anfang, indem hier einerseits der Gedanke sich an die nächste und anschaulichste Erfahrung richtet, andererseits aber auch die Materialität die äußerlichste Bestimmung der philosophischen Idee ausmacht. Das Absolute hat lediglich noch die Bedeutung des rein objectiven Seins, sein Begriff wird identificirt mit der geistlosen Unmittelbarkeit der thatsächlichen Naturwirklichkeit und ist wenig mehr als ein dürftiges Abstract aus einer eben so dürftigen naturalistischen Erfahrung. Die philosophische Bedeutung dieses Standpunctes muß daher nicht sowohl in der substantiellen Wahrheit, als vielmehr nur in dem philosophischen Factum als solchem gesucht werden. Daß der Gedanke sich als seine eigene Macht setzte, daß er durch sich sein Reich begann, diese reine einfache Thesis der Philosophie in ihrem historischen Anfange ist das eigenthümliche Moment, worauf es hier vorzugsweise ankommt. Ausgeführt wurde diese objective Thesis des philosophischen Denkens durch Thales, Anaximander und Anaximenes, also nur durch die ersten und ältesten Jonier, wie denn die späteren, z. B. namentlich Heraklit, über den Punct dieser rein materiellen Ansicht und somit auch über den Kreis der darauf bezüglichen einfachen historischen Thesis der Philosophie bedeutend hinaus geschritten sind **).

---

muß dieses zunächst bloß auf Anaxagoras selbst bezogen werden, d. h. daß er seine philosophische Laufbahn in Athen eröffnete.

*) *Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθεσαν ἀρχὰς εναι πάντων.* Arist. Met. I., 3. Hiermit zu vergleichen ibid. I., 6.

**) Dieses dürfte wohl von mehren, sonst trefflichen Darstellern der Geschichte der Philosophie zu sehr verkannt werden, welche daher, sich mehr nur an äußerliche Bezüge haltend, den späteren Joniern oft ihre Stelle unmittelbar nach jenen ersten und älteren anweisen.

α. Thales.

Thales macht, historischen Zeugnissen gemäß, den Anfang wie dieser ersten Epoche so der griechischen Philosophie überhaupt, und zwar nicht vom Standpuncte der sogenannten sieben Weisen aus, zu welchen er gezählt ward, sondern weil er zuerst nach einem Principe der Wirklichkeit denkend fragte *). Daß er nun das Wasser als dieses Princip setzte, beweis't nur, daß der Gedanke eben an dem sich zunächst bestimmte, was einerseits in der objectiv-materiellen Wirklichkeit als das Anschaulichste in dem Bildungsprocesse der Erscheinungen sich darbietet, andererseits aber auch bereits in den theologischen Urlehren der Griechen der Vorstellung mythisch überliefert worden war und ihr also am nächsten lag, wie denn auch Aristoteles diese Bezüge als muthmaßliche Motive der Ansicht des Thales bezeichnet **). Wie aber Letzterer sich das Verhältniß der Dinge zu diesem Principe, ihr Entstehen aus demselben und ihr Zurückgehen in dasselbe im Besonderen gedacht habe, läßt sich aus Mangel an geschichtlicher Urkundlichkeit nicht mit Bestimmtheit angeben. Nur so viel darf wohl theils analogisch, theils auch auf dem Grunde historischer Angaben behauptet werden, daß Thales das Wasser als die Einheit des Urstoffartigen und der in diesem waltenden und treibenden Lebenskraft (der Seele) genommen und somit einen dynamisch-organischen Proceß anerkannt habe ***). Daß er sich übrigens

*) *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας.* Arist. Met. I., 3. Die Lehren der sogenannten sieben Weisen bilden nur die praktische Seite der philosophischen Vorschule bei den Griechen, wie die Vorstellungen der theologisirenden Philosophen (der mythischen sowohl als der späteren gemischten [*μεμιγμένοι*]) gleichsam die theoretische.

**) *Λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν* etc. Ar. Met. I., 3. Cf. Plut. de Plac. Phil. I., 3.

***) Vergl. Ritter, ionische Philosophie. Sonst Arist. de Anim. I., 5. *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.* Hiermit ist besonders zu vergleichen Diog. L. I., 27. *ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.* cf. Arist. de an. I., 2

durchaus nicht zu dem Gedanken eines selbstständig-geistigen Princips erhob, und daß die desfallsigen Traditionen über ihn keine geschichtliche Wahrheit oder doch keine begriffsmäßige Bedeutung haben, ist bereits vielseitig zugestanden worden.

β. Anaximander.

Mit Anaximander erhebt sich der Gedanke zu einer höheren Stufe, indem er sich von der objectiven Unmittelbarkeit mehr zurückzieht und sich seiner eigenen Form, welche die Bestimmung des Allgemeinen ist, näher zuwendet. Denn, wird zuvörderst von den verschiedenen Auffassungsweisen seiner Lehre nach ihren besonderen Momenten abgesehen, so ist als Grundansicht in derselben zu bezeichnen, daß nicht eine materielle Gegebenheit in ihrer einfachen Positivität, also kein schlechthin endliches Princip, sondern ein allgemeines und zwar ein einheitlich und immanent allgemeines, d. h. ein solches, welches die unendliche Möglichkeit aller endlichen Wirklichkeit enthält und ist, als der absolute Grund der Dinge gesetzt wird. Der Standpunct ist freilich dem Gegenstande nach immer noch der materielle, aber der Form nach logisch-freier als der des Thales. Princip (und Element) ist dem Anaximander das Unendliche (τὸ ἄπειρον), als das an und für sich schlechthin Endlich-Unbestimmte, als die indifferente Identität aller möglichen endlichen Dinge*). Es wird dieses Princip vorgestellt als eine Mi-

*) Ἀναξίμανδρος ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. Simpl. Phys. fol. 6. a. Ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον. Diog. L. II., 1. — Phys. I., 4. bezeichnet Aristoteles das Princip des Anaximander als das ἓν καὶ πολλά. Ebendaselbst III., 4. heißt es: Τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἄν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα. Διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. Diese Stelle kann nach ihrem ganzen Zusammenhange als eine Erklärung des wahren Begriffes des Anaximander'schen ἄπειρον betrachtet werden. Außer Andern verdient hier besondere Vergleichung Plut. bei Euseb. in der Praep. evang. I., 8. Das Unbestimmte drücken mehre Stellen aus, so namentlich die oben angeführte des Simplic.: Λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο

ſchung und in ewiger Bewegung, durch welche letztere die Scheidung des Beſonderen aus der (factiſchen) Allgemeinheit vermittelt wird. Das Unendliche (welches in jener Miſchung ſchlechthin Eins iſt) enthält ſomit alle endlichen Dinge der Möglichkeit nach; in die Wirklichkeit treten ſie erſt durch die Bewegung und zwar in einem gegenſätzlichen Proceſſe. [*Ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως*, heißt es bei Simplic., Phys. fol. 6. *)].

Die Gegenſätze, in welchen ſich die Wirklichkeit aus dem Urprincipe entwickelt, fangen mit allgemeinen Beziehungen, wie z. B. des Warmen und Kalten, an und gehen fort bis zu den einzelnen Dingen. Mit dem Gegenſatze verbindet ſich eine Ausgleichung des Verwandten, ſo daß die *κρίσις* (der Proceß der Scheidung des *μίγμα* oder das Werden) einen zweifachen Factor enthält, die *διάκρισις* und *σύγκρισις* **). Aber nicht bloß entſtehen alle Dinge aus dem abſoluten Ureins, ſondern kehren auch durch eine Art von Verhängniß (man möchte ſagen, von der Nemeſis getrieben) in daſſelbe zurück ***).

Von den übrigen kosmogoniſchen und aſtronomiſchen

τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον.

*) Mit dieſer Stelle iſt beſonders zu vergleichen Arist. Phys. I., 4., wo auch das Anaximander'ſche Princip vorzugsweiſe *ἓν* im Vergleich mit anderen genannt wird.

**) Dieſes iſt bei Simpl. Phys. 6. b. auf unzweideutige Weiſe bemerkt, indem es hier von Anaximander's Lehre heißt: *ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα.* Cf. Arist. I., 4. — Von des Anaxagoras Lehre, mit welcher die des Anaximander oft, namentlich von Ariſtoteles, zuſammengeſtellt wird, unterſcheidet ſich die letztere, abgeſehen von dem Momente des *νοῦς*, dadurch, daß ſie nur ein ſchlechthin in ſich ununterſchiedliches Ureins annimmt, während Anaxagoras ein Eins und Vieles (*ἓν καὶ πολλά*) zugleich ſetzte. Arist. Phys. I., 4.

***) Cf. Simpl. l. c. f. 6. a. Dieſe in beſtimmter Zeitordnung (*κατα τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*) ſtattfindende Rückkehr erinnert an Orientaliſches (Perſiſches). Die ſpäter (z. B. bei den Stoikern) vorkommende *ἐκπύρωσις* und *παλιγγενεσία* darf hier auch in Erinnerung gebracht werden.

Hypotheſen des Anaximander muß hier abgeſehen werden, wo es nur auf den ſpeculativen Gedanken als ſolchen ankommt*).

γ. Anaximenes.

Mit Unrecht ſcheint die Lehre des Anaximenes von Vielen mehr als ein Rückſchritt zum Thaletiſchen Standpuncte, denn als ein wirklicher Fortſchritt über Thales und Anaximander hinaus betrachtet zu werden. Und doch iſt dieſes Letztere ohne Zweifel der Fall, wenn die auf uns gekommenen, freilich wenigen, geſchichtlichen Zeugniſſe über die Anſichten dieſes Philoſophen angemeſſen gewürdigt werden. Wir möchten dem gemäß ſeine Meinung ſo bezeichnen, daß er die unendliche Allgemeinheit zugleich als eine concrete Beſtimmtheit, ſomit das Princip der Dinge als die ewige ſich ſelbſt begrenzende Unendlichkeit dachte, wobei die nähere Bezeichnung, daß es die Luft ſei, wohl nur als eine Veranſchaulichung des philoſophiſchen Gedankens ſelbſt zu betrachten ſein dürfte **). Die Luft iſt hier überhaupt nicht als die gemeine atmoſphäriſche Materialität zu nehmen, ſondern als ein geiſtartiges Bildungsmoment ***). Der Bildungsproceß ſelber iſt ein immanenter, als deſſen Form die Verdünnung und Verdickung von Theophraſt mit Beſtimmtheit angegeben wird †).

b) Standpunct der abſtract-ideellen Ontologie.

Das Denken wird in ſeinem Streben, den wahren Be-

*) Die Anſicht von der gleichzeitigen unzählbaren Menge ſolcher Welten wie die unſerige möchte etwa als eine Vorahnung unſerer jetzigen aſtronomiſchen Weltenentdeckung betrachtet werden können.

**) Arist. Met. I., 3. Wichtig und prägnant iſt in obiger Hinſicht die Stelle bei Euſebius, Praep. ev. I., 8.: *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιοτήσεσι ὡρισμένον* etc. cf. Diog. L. I., 3 *Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον.* Cicero, de Nat. D. I., 10.

***) *Οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Plut. de Plact. philos. I., 3

†) Theophr. ap. Simpl. Phys. fol. 32. a.

griff des Seins zu gewinnen, durch seinen eigenen Fortgang und auf dem Grunde desselben zur weiteren und höheren Bestimmung seiner selbst getrieben, geht jedoch (in einer wirklich immanenten Bewegung) erst dann zu einer neuen Stufe über, wenn es die vorhergehende den Hauptbezügen nach erschöpft hat.

Auf dem (vorzugsweise) materiell-objectiven Standpuncte hatten die älteren Jonier die Selbstständigkeit der naturalistischen Realität *als solcher* zum wesentlichen Inhalte des Gedankens gemacht. Es lag daher in der Natur der Sache, diese einseitige Richtung, nachdem ihre Bedeutung und Geltung hinlänglich erkannt worden, zu verlassen, um in anderer Weise dem Denkstreben seine Befriedigung zu vermitteln. Daß man sich nun dem zuwandte, was der naturalistischen Unmittelbarkeit am entschiedensten gegenüber steht, nämlich dem *abstracten Denken* an und für sich selbst, wird begreiflich, sobald man erwägt, daß das Letztere seiner *dialektischen* Bestimmtheit, in welcher es allererst sein wahres Verhältniß erfassen kann, noch nicht mächtig geworden war. So kam es denn, daß der Gedanke, aus der *sinnlichen* Vorstellung hinaustreibend, sich auf *die eigene übersinnlich-abstracte Allgemeinheit* bezog und in dieser das Wesen des Seins, die wahre Realität, finden mochte. Die geschichtliche Fortbewegung des philosophischen Gedankens trat hiermit auf den Standpunct der *abstract-ideellen* Ontologie und Weltbetrachtung.

Wenn nun unter dieser Kategorie selbst wiederum zwei besondere Richtungen eingeschlagen worden sind, so dürfte der Grund davon wohl nicht allein in einem äußerlichen Momente [z. B. bei den Pythagoräern, weil sie sich nach Aristoteles vorzüglich mit Mathematik beschäftigten *)], sondern in dem sachlichen Gedankenverhältnisse selbst zu suchen sein, wobei jedoch nicht zu verkennen, daß allerdings die äußerlichen Bezüge (gleichsam Zufälligkeiten) ihre mitgeltende Bedeutung haben, wenn auch nur die der geschichtlichen Vermittelung der Sache.

Indem sich also der Gedanke von der sinnlich-materiellen

*) Arist. Met. I., 5.: *Τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον* u. s. w.

Realität befreiete und der selbstständigen Allgemeinheit seiner selbst zuwandte, nicht um diese zu begreifen, sondern vielmehr nur, um sie als objective Realität zu bestimmen, so mochte wohl das Nächste diejenige Form der abstracten Idealität sein, welche in der sinnlichen Vorstellungswelt eine Art von concretem Gegenbild hat, also noch mit der Anschauung sich befreundet, eben die mathematische Idealität *). Von dieser war sodann der Fortschritt zu der reinen logischen von selbst motivirt.

Der abstract-ideelle Standpunct der Ontologie bei den Griechen bietet hiermit in der Geschichte zwei Richtungen, welche nach der soeben gemachten Andeutung bezeichnet werden können als die mathematisch- und als die logisch-ideelle Ontologie. Jene vertreten in der Geschichte α) die Pythagoräer (die älteren), diese β) die (eigentlichen) Eleaten. Hierbei ist hervorzuheben, wie diese abstract-ideelle Bestimmung des Gedankens vorzugsweise unter dem Einflusse des ernsteren Dorismus geschah und dem kleinasiatischen Jonien gegenüber in dem anderen geographischen Extreme, nämlich in Unteritalien (Großgriechenland) stattfand. Daß auch das chronologische Moment mit diesem Gedankenfortgange so ziemlich übereinstimmt, mag nur beiläufig erwähnt werden.

α. Pythagoräer **).

Vom Standpuncte des historischen Organismus der philosophischen Idee kommt es hier zunächst nur auf die rein

---

*) Bedeutsam ist in Bezug auf Obiges, was sich bei Sext. Exp. Pyrrh. Hyp. III., 18. über die Pythagoräer findet, daß nämlich die Urmomente der Dinge etwas Uebersinnliches und Unkörperliches seien. *Οὐ μόνον ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ασώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα.* Damit ist zu vergleichen Ad. Math. X. §. 250.: *Τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.* Erwähnung verdient auch die Ansicht Platon's von der Stellung des Mathematischen in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und den reinen Ideen, nach Aristoteles (Met. I., 6.), wo es heißt: *τὰ εἰδή τὰ μαθηματικά τῶν πραγμάτων εἶνα φησί μεταξύ.* Cf. Porphyr. de vit. Pyth. 1. 46.

**) Vorzugsweise Italiker genannt. *Οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι Πυθαγόρειοι.* Ar. de coel. II., 13.

speculative Bedeutung der Pythagoräischen Lehre an, wie dieselbe ihrem Wesen nach von Pythagoras selbst begründet und von Philolaus vorzugsweise weiter bestimmt worden ist. Daß somit einerseits manche allerdings nicht zu verkennende speculativ-ethische Bezüge *), andererseits die späteren mehr oder minder zufälligen (nicht in consequenter Entwickelung der Grundidee hervorgebildeten) Ansichten und Traditionen unberücksichtigt bleiben müssen, bringt der Gang der Sache mit sich.

Vergleicht man die verschiedenen Angaben über die ontologische Grundansicht in der Pythagoräischen Lehre, so ist im Allgemeinen dieses zu sagen, daß Pythagoras das mathematische Denken und dessen Kategorieen zum Maße und zu Bestimmungen der objectiven Realität selbst machte. Ueber das Wie gehen die Ansichten auseinander, und zwar so, daß eine zweifache geltend gemacht wird, einmal nämlich die, daß das abstracte mathematische Größenverhältniß zugleich das Wesen und substantielle Verhältniß der Dinge sei, dann, daß die Dinge nur durch Nachahmung (μιμήσει nach Aristoteles) jener Verhältnisse ihr Sein haben, also nur als eine Art von Abbildern (παραδείγματα) derselben gelten **). Nach dieser letzteren Erklärung würde also die ganze mathematische Philosophie der Pythagoräer bloß eine Zahlensymbolik bilden. Inzwischen wird doch eine strenge und genaue Erwägung der Sache und der bezüglichen Quellen fast unzweifelhaft erkennen lassen, daß die

*) Die ethische Seite der Pythagoräischen Philosophie als die grundwesentliche zu nehmen (wie Einige, z. B. Brandis, thun), ist mit der geschichtlichen Urkundlichkeit wohl schwer zu vereinigen. Immer bildet die Pythagoräische Ethik nur eine Art angewandter Kosmologie. Vergl. besonders Stob. Ecl. I., p. 488. Ebenso kann die Psychologie der Pythagoräer, obwohl vielfache Spuren vorkommen, nicht als ein philosophisches Hauptmoment ihrer Lehre betrachtet werden.

**) Vergl. bei Aristot. Met. I., 5. 6. Desgl. Stob. Eclog. I., p. 302. ed. Heer.: ὅδε (Πυθαγόρας) οὐκ ἐξ ἀριθμοῦ, κατὰ δὲ ἀριθμὸν ἔλεγε πάντα γίγνεσθαι. Allein diese Erklärung scheint einer besonderen Fraction der Pythagoräer anzugehören. Daß aber die Zahl und selbst die Ureinheit (τὸ ἕν) von ihnen unter der Kategorie der Größe gedacht wurde, erhellt aus mehren Stellen, so z. B. bei Arist. Met. XIII., 6.

erstere Ansicht, wornach das mathematische Verhältnißsystem das Princip des substantiellen Systems der Dinge und mithin auch der Welt sei, den Vorzug der Wahrheit habe. Besonders ist in dieser Beziehung Aristoteles wichtig, welcher in seiner Metaphysik (I., 5.) das substantielle Verhältniß positiv hervorhebt *).

Das Grundmoment mathematischer Verhältnisse ist die Zahl, welche, wie bemerkt, (nach Aristoteles Met. XIII., 6.) Größe haben soll, weshalb denn jene Ansicht dahin bestimmter lautet, daß die Zahl und die Zahlen das Wesen der Dinge seien **). Sowie nun die Zahl das Wesen der Dinge ist, und ihr Verhältniß das Verhältniß der Welt begründet, so läßt sich die Wirklichkeit auch nur durch das Moment der Zahl wahrhaft erkennen ***). Denn zur wahren Erkenntniß gehört die Identität des Subjectiven und Objectiven (die *συγγένεια* des *λόγος* und der *φύσις* nach Philolaus bei Sext. Emp. adv. Math. VII., 92.). Bestimmt wird dieses in dem Satze ausgedrückt, daß allein vom Gleichen das Gleiche erfaßt werde (*ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*, Sext. Emp. l. c.). Die Zahl nahmen sie nun aber in der Weise als Grund und Wesen der Dinge und ihres Systems, daß sie (Pythagoras selbst) das Eins schlechthin, das absolute Eins zum Urprincipe machten, welches in seiner Absolutheit das an und für sich ununterschiedliche, in sich rein identische

*) — — *καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς* (sc. *μαθήμασι*) *τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.* Arist. Met. I., 5. — *Ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.* Met. I., 6.

**) *Τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον.* Ar. l. c. — — *διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.* ibid.

***) *Ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον.* Ar. l. c. Hiermit ist Met. XIII., 6. zu vergleichen, wo es heißt: *τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν.* Dann Philol. ap. Stob. Eclog. I., p. 456.: *καὶ πάντα γα μὰν γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι οὐ γὰρ ὀτιῶν οἷόν τε οὐθὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτω. — — — Ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῷ ἀριθμῷ γενεᾷ.*

allgemeine Größenweſen (*τὸ πρῶτον ἓν ἔχον μέγεθος*, Arist. Met. XIII., 6.) iſt und daher auch das Grundmoment jedes einzelnen Dinges. Denn dadurch ſind alle Dinge einerſeits einzelne Weſen, daß ſie das Urweſen in ſich haben, andererſeits aber auch ein *κόσμος*, ein Syſtem, daß ſie in ihrem Unterſchiede insgeſammt das Urweſen als Gemeinſchaft, als das allgemeine Moment ihrer Continuität enthalten *). Die Einheit, in dieſer reinen Allgemeinheit und Abſolutheit aufgefaßt, war den Pythagoräern die Gottheit, wie dieſes Philolaus (Boeckh, Philolaus S. 151.) ausdrücklich beſagt, und als ſolche rein urkräftig mathematiſch denkend und mathematiſch urthätig, Alles nach mathematiſchem Maße beſtimmend — eben das ewige Wodurch, die ewige Urſache aller weltlichen Wirklichkeit **).

Das abſolute (göttliche) Eins vermittelt ſich nun aber zur vielheitlichen Einheit der Dinge, zur Weltwirklichkeit, durch ſich ſelbſt und zwar zunächſt, indem es zu ſich ſelbſt ſich als ſeinen Gegenſatz hinzufügt, womit die unbeſtimmte Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) entſteht ***). Hier-

*) *Τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.* Arist. Met. I., 5. und ibid. *τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνὸς εἶναι. Ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔφησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μόναδα, ἧς κατὰ μετοχὴν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται· καὶ ταύτην κατ' αὐτότητα μὲν ἑαυτῆς νουμένην μονάδα νοεῖσθαι.* Sext. Emp. adv. Math. §. 261. cf. Arist. Met. I., 6., wo es heißt: *τὸ πρῶτον ἓν*, und beſonders Met. XIII., 6.

** *Ἐντὶ γὰρ ὁ ἁγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς ἀεὶ ἐών, μόνιμος, ἀκίνατος, αὐτὸς αὐτῷ, ὁμοῖος, ἄτερος τῶν ἄλλων.* Philol. ap. Philon. de mund. opif. 33., p. 24. Mang. cf. Philol. ap. Stob. Ecl. I., p. 418 und 458. ed. Heer. Beſonders Simpl. Phys. fol. 39. a., wo es unter Anderem heißt: *καὶ κατὰ ἄλλον τρόπον ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἕν, ὡς ἄν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων, τοῦτο δ' εἶναι τὸν ὑπεράνω θεόν.*

***) Wichtig iſt in dieſem Bezuge die Stelle bei Sextus Emp. adv. Math. X., 261., weil hier von Pythagoras ſelbſt beſtimmt die Rede iſt, alſo von der eigentlichen Pythagoräiſchen Urlehre. — — *Ἐπισυντεθεῖσαν δ' ἑαυτῇ* (sc. *μόναδι*) *κατ' ἑτερότητα, ἀποτελεῖν τὴν καλουμένην ἀόριστον δυάδα· διὰ τὸ μηδεμίαν τῶν ἀριθμῶν καὶ ὡρισμένων δυάδων εἶναι τὴν αὐτὴν, πάσας δὲ κατὰ με-*

mit ergeben sich also aus der absoluten Einheit selbst zwei Grundprincipien der Dinge (ἀρχαι τῶν ὅλων), welche auch zu bezeichnen sind als das Ungerade (τὸ περιττόν) und das Gerade (τὸ ἄρτιον), als das Begrenzte und Unbegrenzte (τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον) *). Diese zwei Gegensätze sind zugleich Elemente der Zahl (nach Aristoteles Met. I., 5.). Das Ureins enthält diese Gegensätze in sich und ist damit eben das schlechthin Erste, das Urprincip des Alls **). Die übrigen Zahlen entstehen nun aus jenen zwei Principien, indem die Monas sich fortbewegt zur bestimmten (Zahl-) Monas und die (unbestimmte) Dyas zur Erzeugung des bestimmten (Zahl-)Zwei vermittelt wird. So erscheint denn die Monas mehr als das thätige, die unbestimmte Dyas als das leidende Princip (woraus später bei anderen Philosophen der Gegensatz zwischen εἶδος und ὕλη entsprungen sein mag ***). Diese Genesis der Zahlen in ihrer Unterschiedlichkeit und Einheit (diese Zahlenharmonie)

τοχὴν αὐτῆς δυάδος νενοῆσθαι, καθὼς καὶ ἐπὶ τῆς μόναδος ἐλέγχουσιν. cf. §. 262. Sehr bezeichnend sind hierfür auch die Worte bei Simpl. l. c.: καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δὲ οὐ τῶν φυσικῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντων ἁπλῶς μετὰ τὸ ἕν, ὃ πάντων ἀρχὴν ἔλεγον, ἀρχὰς δευτέρας καὶ στοιχειώδεις τὰ ἐναντία ἐτιθέσαν u. s. w.

*) Nach Arist. Met. I., 5. scheint das Gerade das Endliche u. s. w. zu sein, während nach Phys. III., 4. das Gegentheil behauptet wird, womit denn auch andere Angaben übereinstimmen.

**) Ἀρχὴν μὲν αὐτοὺς τὸ ἕν τίθεσθαι λέγει, στοιχεῖα δὲ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς γενέσθαι. Eudorus ap. Simpl. Phys. fol. 39. a. Τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δὲ τὸν ὅλον οὐρανόν. — — τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἰδιόν ἐστι αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἕν οὐκ ἑτέρας τινὰς φήθησαν εἶναι φύσεις. — — διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. Arist. Met. I., 5. — Cf. Philol. ap. Stob. Ecl. I., p. 456. — — Ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δυό μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντων ἀρτιοπέρισσον.

***) Besonders nach Sext. Emp. adv. Math. X., 277. Aristoteles ist auch hier unbestimmt, wie bei der Bezeichnung des πέρας und des ἄπειρον, indem er dieses Verhältniß bald gelten läßt, bald wieder umkehrt. cf. Phys. I., 7.

war den (eigentlichen) Pythagoräern identisch mit der Bildung der Welt *).

Indem nun in Obigem die allgemeine Grundlehre des Pythagoräismus aus dem ontologischen Gesichtspuncte angedeutet worden, ist damit auch der wesenhafte Fortschritt der philosophischen Idee bezeichnet, worauf es hier vorzugsweise ankommt, und es wird demnach, wie schon bemerkt, von der weiteren Anwendung der Zahlenprincipien auf die Seele, auf das Ethische und namentlich auf die physikalischen Theorieen abstrahirt, wobei an das, was Aristoteles Bezügliches andeutet, erinnert werden mag: „Ihre (der Pythagoräer) Ursachen und Principe sind, wie gesagt, tauglich, um auch zu dem höheren Sein emporzusteigen, und passen mehr für dieses als für die Lehre von der Natur" **).

β. Die Eleaten ***).

Die Pythagoräer, obwohl von der unmittelbar-sinnlichen (materiellen) Objectivität absehend und sich dem Gedanken als solchem (der Idealität) zuwendend, blieben jedoch noch innerhalb der kosmisch-wahrnehmbaren Wirklichkeit stehen, welche sie als die Existenz der mathematischen Gedankenbestimmungen be-

---

*) Hierüber ist besonders zu vergleichen Arist. Met. I., 5. Met. XIII., 6., Dann Sext. Emp. adv. Math. X., §. 282 und 283., wo diese Weltconstruction näher dargestellt ist; auch verdient außer Anderen Vergleichung Plut. de Plac. philos. II., 1. — Die Bedeutung der Trias, Dekas und Tetraktys mag hier unerörtert bleiben. Cf. Sext. Emp. adv. Mat. IV., 3. VII., 94. — Ritter, Geschichte der Philosophie I., 379 ff., 1. Ausg.

**) Met. I., 6. Daß über die gesammte Pythagoräische Philosophie Boeckh's Philolaus u. s. w. besonders zu vergleichen sei, bedarf der Erinnerung nicht.

***) Ueber die eleatische Philosophie sind vorzüglich nachzusehen die Fragmente der Lehrgedichte des Xenophanes und Parmenides. cf. Brandis, Comm. eleat, I., Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie in mehren Stücken (s. unten) und Karsten, carminum reliq. etc. 1830. Unsere Anführungen beziehen sich meistens auf Simpl. und Sext. Emp.

trachteten und damit den Gedanken gleichsam physikalisirten und objectiv zur Anschauung brachten. Ueber diese intuitive Construction nun erhoben die Eleaten den Gedanken dadurch, daß sie ihn schlechthin an und für sich oder als reinen Begriff zu fassen, und in dieser absoluten Selbstheit und Abstraction von aller gegebenen Existenz als das absolute Wesen selbst zu denken suchten *). Die natürliche Folge dieser absoluten Reflexion des Gedankens auf sich selbst, als auf das alleinige Sein und Wesen, war die weitere Bestimmung, daß nur das Eine als solches (das absolute rein unterschiedslose Eins) das Sein, das Wahre und das Göttliche sei (τὸ ἓν εἶναι φησι [sc. Xenoph.] τὸν θεόν nach Aristoteles) **). Das Resultat der ganzen Lehre aber ist dieses: Nur das Denken schlechthin in seiner reinen Einheit und Allgemeinheit, in seiner ununterschiedlichen Selbstgleichheit (τὸ γὰρ ἓν ἐὸν ὁμοῖον ἀεὶ ἑαυτῷ) ist wahrhaft, ist Alles (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νοήμια, Parm. frag.) ist sowie das alleinige Sein, so auch sein alleineiniger Zweck ***).

Der Gedanke, daß das Sein und das Denken absolut identisch sind †), welcher sich späterhin in der Phi-

*) Was Aristoteles von Parmenides (Met. I., 5.) sagt, daß er das ἓν κατὰ τὸν λόγον gefaßt habe, ist wohl als die eigentliche Grundansicht des Eleaticismus überhaupt anzunehmen.

**) Diesen Grundsatz sprach zunächst Xenophanes aus in den bekannten Worten: ἓν τὸ πᾶν. cf. Sext. Emp.: ἕν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι. Παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται (sc. Parmenides) τὸ ὄν καὶ ἄλλο οὐθέν. Ar. Met. I., 5. ἕνα δ' ὄντα, ὅμοιον εἶναι πάντη· sc. τὸν θεόν. Arist. ds Xenoph. c. 3.

***) Simp. Ph. f. 22. b. Diog. Laert. IX., 19.: Σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν. Sext. Emp. adv. Mathem. IX., 144. : οὖλος δὲ νοεῖ.
Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα —
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν. Parmenid. ap. Simpl. Phys. fol. 19. a. cf. Brandis l. c.

†) Χρή σε λέγειν τε νοιεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Καὶ πάντα δέ νοεῖν φήνιν αὐτόν. Simp. ibid.

losophie (wenn gleich in anderer Ausführung) wiederholt, ist hier zuerst mit aller Kühnheit und Entschiedenheit ausgesprochen worden. Wir sehen die philosophische Idee auf der Höhe der rein logischen Objectivität, mit der abstracten logischen Bestimmung gesetzt.

Die weiteren Folgen dieser gemeinsamen Grundauffassung des Wesens der Dinge innerhalb des Eleaticismus können nun leicht erkannt werden.

Die hauptsächlichste, wie natürlichste und nothwendigste Consequenz mußte wohl die sein, daß die sinnenfälligen Dinge, die Welt der Erscheinungen, kurz die Vielheit am Sein, ein Undenkbares, ein Unmögliches sei, weil ein Widerspruch in solcher Annahme gesetzt werde. Diese Ansicht spricht sich namentlich darin aus, wie die Eleaten (z. B. schon Xenophanes) das absolute Eins oder das Göttliche beschrieben, daß es nämlich allein für sich und mit sich selbst identisch (ἐστιν οὖλον, μουνογενές) über alle Gegensätze des Raumes und der Zeit schlechthin erhaben sei *). Um nun den Zwiespalt zwischen dieser Annahme und der unabweislichen Erfahrung, welche eine Vielheit der Erscheinungen aufdringt, zu heben, unterschied Parmenides (nach Aristoteles) zwischen der Vernunfterkenntniß und der Sinneswahrnehmung, jener eben das wahre, wesenhafte Sein, das Eins, dieser das Gegebene eigenthümlich zuweisend und für letzteres materielle Principien behauptend. Auch die übrigen Eleaten, Zeno, Xenophanes und Melissus, suchten die sinnliche Welt, als die unwahre, nach materiellen Hypothesen zu erklären **). Xenophanes, welcher noch nicht zu der eigentlichen Höhe der

*) Arist. de Xenophan. Zen. etc. c. 3. Parm. mehrfach in den Fragmenten. Hinsichtlich dieser letzteren selbst vgl. besonders Brandis, Comment. Eleat. P. I. und Fülleborn, Beiträge u. s. w. St. 1., Nr. 3., St. 6., Nr. 1., St. 7., Nr. 2. Arist. Met. I., 5. sagt in der bereits angegebenen Stelle von Parmenides: ἕν οἴεται τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν.

**) Ἀναγκαξόμενος (sc. Parmenides) δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι etc. Met. I., 5. Ueber Zeno cf. Diog. L. IX., 29. Ueber Xenophon. Diog. L. IX., 19. Ueber Melissus Simpl. de coel. f. 137., a.

logiſchen Abſtraction gelangt war, oder ſich doch noch nicht auf ihr mit entſchiedener Feſtigkeit behaupten konnte, fühlte jenen Zwieſpalt auf drückende Weiſe und ſcheint ſich darüber zum Theil dem Zweifel hingegeben zu haben *).

Mit der Verneinung aller ſinnlich-concreten Vielheit hing zuſammen die gänzliche Zurückweiſung des Nichts und die rein abſolute Setzung des Seins ſchlechthin in ſeiner poſitiven Unmittelbarkeit **), woraus dann wieder die Ableugnung des Werdens, ſowie aller Veränderung von ſelbſt folgte. Hierbei wurde der Grundſatz unterſtellt, daß aus Nichts Nichts werden könne ***).

Dieſes abſolute Eins, welches, wie bereits bemerkt, einerlei iſt mit dem Göttlichen, wurde (namentlich von Parmenides) als an ſich beſtimmt (*πεπερασμένον* nach Arist. Met. I., 5.) gedacht, gegenüber der (abſtracten) Unendlichkeit. Jenes Anſichbeſtimmtſein ſcheint indeß von Parmenides alſo gefaßt worden zu ſein, daß das Eins (das All-Seiende) Alles gleichmäßig in ſich begreife (*ἴσον ὁμῶς*), inſofern es an und für ſich der reine in ſich abgeſchloſſene Gedanke ſei (*οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος — — εὑρήσεις τὸ νοεῖν.* Simpl. Phys. f. 19. a.). Daher das Bild der Kugel, worunter dieſe abſolute Selbſtbeſtimmtheit vorgeſtellt wurde. Sehr richtig ſoll deshalb nach Ariſtoteles von den Eleaten (zunächſt von Xenophanes) behauptet worden ſein, daß das (abſtracte)

---

*) Arist. de Xenoph. etc. c. 1. und Sext. Emp. adv. Mathm. VII., 49. und 110. et Hyp. Pyrrh. I., 224. id. adv. Mathem. VII., 49., 110., 111.

**) *Ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ εἶναι.* Simpl. Phys. fol. 25. a. *Οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.* Simpl. Phys. fol. 3. a. *Πᾶν δὲ πλέον ἔστιν ἐόντος.* Ibid. f. 19. a. et passim.

***) Vergl. beſonders Ariſtoteles, de Xenoph. Zen. etc. c. 3. — Dann in den Fragmenten des Parmenides cf. Brandis. Comm. El. I. p. 103. — *Οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν συνεχές.* Simpl. Phys. fol. 17. a. und 31. a. b. Und kurz zuvor heißt es ebendaſelbſt: — — *Μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται, ὡς ἔστι.* Weiter: *οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν.*

Unendliche gleich sei dem Nichts [ἄπειρον μὲν τὸ μὴ ὂν εἶναι *)].

An diese ontologische Speculation schloß sich die eleatische Lehre von dem wahren Wissen [dem Vernunftwissen] und der Meinung [dem Sinnenwissen **)]. Das wahre Wissen, welches Parmenides auch die πίστις ἀληθής nennt, geht auf das absolute Eins, die Meinung dagegen auf das Nichtsein, d. h. auf das Vielheitliche und das Werden.

Diese allgemeinen Grundlehren der eleatischen Schule wurden von ihren Repräsentanten, dem Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno, in einem gewissen Fortschritte ausgebildet, und zwar so, daß Xenophanes gleichsam die einfache Thesis derselben aufstellte, während Parmenides die eigenthümliche Bedeutung und den bestimmten Begriff der Sache näher entwickelte und in seinen Bezügen aufwies, Zeno aber die Geltung des neuen Gedankens durch dialektische Mittel in seiner Wahrheit gegentheiliger Meinung gegenüber zu verfechten und zu behaupten oder den Beweis der Thesis zu geben suchte. Er schritt daher fort in der logischen Vermittelung der Bestimmungen des abstract-ontologischen Idealismus, indem er sich bemühte, die Widersprüche, welche in der vielheitlichen Gegebenheit oder in den Erscheinungen zu liegen scheinen, her-

---

*) Arist. de Xenoph. etc. c. 3. Uebrigens heißt es auch hier, daß Xenophanes das Eins weder begrenzt, noch als unbegrenzt gesetzt habe. Met. I., 5., schreibt Aristoteles dem Parmenides die Behauptung „der Bestimmtheit", dem Melissus aber (der freilich ἀγροικότερος genannt wird) die Behauptung „der Unbestimmtheit" zu. Hiermit ist zu vergleichen Ar. Phys. III., 6., wo er die Ansicht des Parmenides der des Melissus vorzieht. Sonst über Melissus Simpl. Phys. f. 22. 6. — Bei Simpl. l. c. heißt es (in Absicht auf die Selbstbegrenzung des Einen oder Göttlichen) sehr bedeutsam: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται χ' οὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει τε μιν u. s. w. ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές.

**) Diog. L. IX., 22. Δισσήν τε ἔφη (sc. Parm.) εἶναι τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. Hiermit ist zu vergleichen Arist. Met. I., 5., wo er dem Parmenides die Unterscheidung der Erkenntniß in die κατὰ τὸν λόγον und κατὰ τὴν αἴσθησιν beilegt. Cf. Parm. fragm. bei Brandis Com. El. I.

vorzuheben und daraus die Unmöglichkeit und Unwahrheit der Erscheinungswelt selbst zu folgern *).

c. Standpunct der ontologisch-objectiven Vermittelung.

Nachdem die philosophische Idee sich in den Extremen der materiellen und ideellen Realität bestimmt hatte, trieb das Bedürfniß des Denkens dieselbe fort, die Einseitigkeit jener Abstraction an ihr selbst aufzuheben, oder die Gegensätzlichkeit der ontologischen Bestimmungen zu vermitteln. Der Ausgangspunct dieser Vermittelung war die eleatische Lehre und zwar nicht bloß oder vorzugsweise nach ihrer chronologischen, sondern ganz eigentlich nach ihrer substantiellen Stellung in der bisherigen Entwickelung des Gedankens. Denn abgesehen davon, daß in ihr die idealistische Ontologie ihre abstracte Spitze erreicht hatte, war in ihr auch der Gegensatz des absoluten Eins und der sinnlichen Vielheit, welche die ionischen Realisten in seiner unmittelbaren Identität gelten ließen, die Pythagoräer aber in seinem Verhältnisse bezeichneten, zur entschiedensten Abstraction gesteigert worden, als deren Resultat (vom speculativ-ontologischen Standpuncte aus) die Verneinung der vielheitlichen Wirklichkeit sich ergab. Seine formelle Seite hatte dieser Gegensatz in dem allgemeinen Sein und dem Nichts, so daß dieses als die Form des Vielen

*) Melissus scheint keine wesentliche Bedeutung in der Entwickelung des eleatischen Lehrbegriffes zu haben. Seine Behauptungen sind weder scharf, noch eingehend. Daß er das Eine mehr in der Form einer abstracten Materialität und als das Unendliche (gleichsam in Anaximander'scher Weise) gedacht habe, deutet Aristoteles in mehren Stellen an, z. B. Met. I., 5. Phys. III., 6. de Sophist. Elench. 5., womit zu vergleichen Simpl. Phys. fol. 22. b. Sein Verhältniß zu Parmenides, welchem er am nächsten stand, wird besonders angedeutet bei Platon im Dialog: „Parmenides". — Ueber Zeno vergleiche besonders Arist. de Xenoph. etc. c. 3. Phys. VI., 9. Simpl. Phys. f. 255. a. Ibid. f. 30 b. Daß ihn Aristoteles für den Urheber der Dialektik hielt (διαλεκτικῆς ἀρχηγός), besagt Sext. Emp. adv. Math. VII. 7., und Diog. L. IX., 26. — Ebenso scheint er ihm aber auch die Einleitung in die Sophistik zuzuschreiben. Siehe die Schrift de Xenoph. etc. c. 5.

galt, während jenes die reine Einheit schlechthin als solche bezeichnen mußte. Daß aber das allgemeine Sein oder das absolute Eins mit der logischen (hier objectiv-idealen) Einheit schlechthin identificirt wird, die natürliche (materielle) Vielheit der Erscheinungen dagegen mit dem Nichts, lag darin begründet, daß nur im reinen abstracten Denken die sinnliche Veränderlichkeit aufgehoben, mithin die absoluteste Positivität gesetzt zu sein schien, indeß in der Vielheit der gegebenen Erscheinungen jene Positivität als mit sich selbst im Widerspruche befangen und somit als Negation ihrer selbst, des allgemeinen Seins, erkannt und festgehalten wurde.

Die Selbstvermittelung des Gedankens hinsichtlich dieses Gegensatzes richtete sich also natürlich sowohl auf die substantielle wie die formelle Seite desselben, in welcher letzteren Beziehung dann von selbst das dialektische Moment sich besonders geltend zu machen anfing, welches hauptsächlich das Verhältniß zwischen Sein und Nichts und dessen Bestimmung zum Behufe des wahren Begriffes der Wirklichkeit als Ziel nahm. Es erklärt sich daher, wie diese dritte Stufe der ontologischen Philosophie bei den Griechen sich der dialektischen Gedankenform nähert, die bei Zeno zuerst in logischer Bestimmtheit erscheint, weßwegen diesem mit Recht von Aristoteles die Ehre der Urheberschaft der Dialektik, wie schon angedeutet worden, zugesprochen wird *).

Der geschichtliche Gang selber ist nun dieser. Die nächste Veranlassung der vermittelnden Speculation war der eleatische Lehrbegriff, weil er, wie oben schon angedeutet, den Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen dem einfachen Eins und dem Vielen, zwischen dem allgemeinen Sein und dem Nichts am abstractesten feststellte. Zuvörderst schließt sich Heraklit (dem inneren Gedankengange nach) dem Eleatismus an, dessen Abstraction dialektisch zurückweisend; neben ihn stel-

*) Daß Zeno's Dialektik gleichfalls auf den Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit, Sein (Beharren) und Nichts (Veränderung) gerichtet gewesen, sagt Plato im Phädrus, wo er dieses Verhältniß bezeichnet als τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα.

len sich dann die Atomistiker, die Heraklitische Ansicht gleichsam materialisirend; Empedokles ist wieder das Correctiv der Atomistiker, und Anaxagoras bezeichnet auf thetisch-positive Weise das Resultat des Vermittelungsstrebens, den Standpunct des Gedankens auf der Grenze seiner ontologischen Bestimmungsweise. Er schließt daher diese erste Epoche der griechischen Philosophie, und bedeutsam genug, wie schon oben bemerkt worden, erscheint mit ihm die Philosophie zuerst in Athen, dem Schauplatze der vermittelten Einheit der griechischen Kultur und Nationalität *).

α. Heraklit.

Als ein echter Silberblick in dem Processe der alten Philosophie erscheint die Weltauffassung Heraklit's, des Dunkeln (σκοτεινός), dem die Geschichte sein Recht so lange vorenthält, als sie ihn mit oberflächlicher Empirie den gewöhnlichen älteren Naturphilosophen anreiht, weil er, ein Jonier von Geburt, gelehrt haben soll, das Feuer sei das Princip der Dinge, etwa in der Art, wie Thales ein Gleiches von dem Wasser ausgesagt **). Vielmehr sieht man aus der Tiefe seiner Dunkelheit den glänzendsten Stern des Denkens am Himmel der Philosophie hinziehen. Heraklit war der Erste, welcher sich wahrhaft auf die Sache einließ und die Immanenz des Gedankens anstrebte, indem er, die Einseitigkeit der empirischen wie der speculativen Abstraction gleich sehr erkennend, die concrete Einheit des Allgemeinen an ihm sel-

---

*) Wir sehen ab von der verschiedenen Ordnung, in welcher die Geschichtschreiber der Philosophie die historischen Persönlichkeiten aufführen, und bemerken nur in Bezug auf Anaxagoras, daß er seinem philosophischen Wirken nach selbst chronologisch die obige Stellung einnehmen kann. Denn, obwohl dem Alter nach früher als Empedokles, ist er doch seinen Werken nach später, wie Aristoteles angeführt, Met. I., 3.: τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δὲ ἔργοις ὕστεροις.

**) Eine angemessenere Auffassung und Würdigung der speculativen Substanz der Heraklitischen Lehre enthalten Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Th. I., S. 327 ff.

der zu erfassen oder die Identität des Einen und des Vielen als das Wesen zu bestimmen suchte *). Daher ist denn auch nach ihm die Weisheit (Philosophie) allein darin gelegen, zu erkennen den Gedanken, der da herrscht in Allem durch Alles (*πάντα διὰ πάντων*), oder zu erklären die Weise, wie das All geordnet **).

Näher könnte der Grundgedanke der Heraklitischen Lehre wohl dahin ausgesprochen werden, daß nur die eine ewige Thätigkeit wahrhaft sei ***), daß diese aber durch ihre eigene Nothwendigkeit [*εἱμαρμένη* †)] sich immerwährend bestimmend oder besondernd, in einem unaufhörlichen Processe der Selbstdarstellung (mithin des Entstehens und Vergehens) sich befinde, daß sie nur durch diesen Proceß sei, was sie ist, — Thätigkeit, und daß in dieser Identität ihres allgemeinen Selbstgrundes und ihrer ewig-unendlichen positiven Selbstbesonderung das rechte Sein und Wesen der Dinge beruhe [wie später etwa Aristoteles, wenngleich in anderer Form und mit entwickelterem Bewußt-

---

*) *Ἡ γαρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος.* Sext. Emp. adv. Math. IX. 337.

**) *Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.* Diog. L. IX., 1., womit zu vergleichen Sext. E. adv. Math. VII., 133., wo es heißt: *ἡ δὲ (φρόνησις) οὐκ ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἀλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως*, welche Worte indeß Einige (so Schleiermacher) nicht für heraklitisch halten wollen.

***) Diese absolute Thätigkeit wird unter der Kategorie allgemeiner und ewiger Bewegung vorgestellt. *Κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου* (sc. Heracl.) Plut. de plac. philos. I., 13., womit zu vergl. Arist. Phys VIII., 3.: *φασί κινεῖσθαι — — πάντα καὶ ἀεί· ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.*

†) *Πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.* Diog. L IX., 7. Die *εἱμαρμένη* ist aber die eigene ewige Regel, das eigene Maß der Thätigkeit, das die Wesenheit des Alls durchziehende Verhältniß, *λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων.* Plut. de plac. philos. I., 28. f. Stobaeus, Ecl. I., p. 58., wo die *εἱμαρμένη* erklärt wird als *λόγος ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸς τῶν ὄντων.*

sein, das Wesen des Daseins fand in dem Verhältnisse der ἐνέργεια zur δύναμις und ἐντελέχεια *)].

Vom Standpuncte dieser metaphysischen Grundanschauung aus erklärte sich nun Heraklit sowohl gegen die Festhaltung (Fixirung) einerseits des Seins gegen das Verändern und der Veränderung gegen das Sein, andererseits gegen das abstracte Auseinanderhalten der Bestimmungen überhaupt, sei es in Bezug auf einander oder auf das Sein selbst, dessen Momente sie sind. Diese Richtung seines Denkens drückte er aus in der Behauptung, daß Alles sei und nicht sei **). Aus diesem Verhältnisse bildet Heraklit dann den Begriff des Werdens, welches nach ihm nichts Anderes ist als das allgemeine Sein in der ewigen Verneinung seiner (fertigen) abstracten Allgemeinheit ***) und damit in der gleich ewigen

*) Auch möchte der νοῦς des Aristoteles, welcher bei ihm am Ende das volle Wesen der absoluten ἐνέργεια ist, wohl der zum reineren Bewußtsein gekommene λόγος des Heraklit sein.

**) *Πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*, Ar. Met. IV., 7., womit zu vergleichen ibid. IV., 3. An beiden Stellen faßt und beurtheilt Aristoteles diese Ansicht bloß aus dem Gesichtspuncte des Widerspruchs und sucht sie insofern als unmöglich darzustellen, allein offenbar verkennt er dabei den eigentlich dialektischen Standpunct und somit auch den wahren Sinn des dunkeln Heraklit, welcher wohl nur sagen wollte, daß man in der abstracten Gegenübersetzung und Auseinanderhaltung des allgemeinen Seins und der vielheitlichen Bestimmungen das Eine so gut wie das Andere von den Dingen prädiciren könne (indem die Wahrheit nur in der immanenten Identität beider Seiten liege). Es ist also die Voraussetzung des Aristoteles falsch, wenn er behauptet, es werde in diesem Ausspruche des Heraklit dasselbe von demselben zugleich bejaht und verneint. Ueberhaupt scheint Aristoteles den eigentlichen speculativen Gedanken, sowie die ganze Bedeutsamkeit der Heraklitischen Philosophie nicht hinlänglich gewürdigt zu haben. Vergl. Sext. Emp. hyp. pyrrh. II., 63., wo der Heraklitische Sinn jenes Satzes besser gefaßt wird.

Wenn Hegel (a. a. O. S. 332.) die Worte des Aristoteles: *οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι* (Met. I., 4.) als Heraklitische anführt, so waltet dabei ein Versehen ob, indem dieselben an dieser Stelle nicht dem Heraklit, sondern dem Leucipp und Demokrit beigelegt werden. — Für uns mag aber schon in diesem Satze der Atomistik ein Motiv liegen, sie unmittelbar an Heraklit's Lehre anzureihen.

***) So gefaßt, hat Hegel Recht, wenn er sagt „bei Heraklit ist

Setzung seiner selbst in seinen Bestimmungen — oder als der ewige Proceß der Selbstbesonderung des Allgemeinen (Einen), wodurch es und worin es erst ebensowohl seine Wirklichkeit als auch seine Allgemeinheit ist — somit das wahre Sein. In dem Werden ist daher das Nichts nur die Vermittelung des Seins zu seiner Positivität, weshalb denn auch das Werden (nach Heraklit) die immanente Einheit ist des Eins und seiner Vielheit, d. h. seiner besonderen Bestimmtheit, eben die eigentliche Identität des Wesens mit sich selbst *).

Im Allgemeinen kann daher allerdings wohl gesagt werden, Heraklit habe gelehrt, daß Alles im Werden begriffen sei, Alles fließe [*τὸ μέν ἄλλα πάντα ῥεῖν* Ar. de Coel. III., 1. **)]; allein dieses Werden ist doch kein absolutes in der Art, daß das Sein in seinem eigenen Grunde und Principe allererst entstehe oder irgend entstanden sei, vielmehr ist es als solches ewig und eins [*καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* De mund. c. 5.] und in seiner Wirklichkeit die schönste (immanente) Harmonie [*καλλίστη ἁρμονία.* Ar. Eth. Nic. VIII, 2. ***)].

Was die Form des Werdens angeht, so stellt Heraklit dasselbe dar als einen Proceß der Setzung und Ausgleichung der Gegensätze, als ein stetes Verwandeln [*πάντα μετασχηματίζεσθαι*] der Dinge durch den Trieb der absoluten Thätigkeit oder Bewegung †). Diese

---

das Moment der Negativität immanent." Geschichte der Philosophie I., S. 335.

*) *Ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.* Ar. de coel. III., 1. Hiermit ist zu vergleichen de mundo c. 5., wo es heißt: *καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Desgl. Sext. Emp. adv. M. IX., 337., wo die Worte bezeichnend sind, welche auf Heraklit bezogen werden: *ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος.* Ferner die Platonische Bemerkung im Sympos. p. 187. ed. Bekker.: *τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι.* Cf. Plat. Soph. p. 242.

**) *Λέγει που Ἡράκλειτος, ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει.* Plat. Crat. p. 402. cf. Plut. de pl. phil. I., 23.: *Ἡράκλειτος ῥεμίαν τε καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει.*

***) Vergleiche dazu des Weiteren die vorhergehenden Stellen.

†) *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλ-*

Form idealisirt er in den Principien der Zwietracht oder des Kriegs (*πόλεμος, ἔρις*) und der Eintracht oder des Friedens (*ὁμολογία, εἰρήνη*), von denen das Erste als das Erzeugende, d. h. als das Princip der Besonderung des Einen, das Andere als das Auflösende, d. h. als das Princip der Zurückführung (des *ξυμφέρεσθαι*) zur Einheit genommen wird *).

Der in Obigem bisher bezeichnete ontologische Idealbegriff des Heraklit wird von ihm in einem materiell-objectiven Parallelismus veranschaulicht. Dieses geschieht dadurch, daß er das Feuer als das allgemeine Grundelement setzt **), welches (als ursprüngliche Lebendigkeit, *ἀειζῷον* nach Clem. Alex.) sich in immanenter Verwandlung, *πυρὸς τροπαί* nach Clem. Alex., *μεταβολή* nach Diog. L., *ἀλλοίωσις* nach Sext. Emp.) einerseits bis zur Erde, andererseits bis zur Aetherwelt (dem Extreme der Verflüchtigung) ab- und aufgestaltet ***).

λίστην ἁρμονίαν γίνεσθαι Ar. Et. N. VIII., 2. cf. Diog. L. IX., 8. *γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα.* Cf. ib. IX., 7. *καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα.* — (Arist.) De mund. c. 5. *συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον.*

*) Diog. L. IX., 8. *Τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν* (Untergang, das *τὸ ἀπολέσθαι* nach Plut, de Js. et Os. c. 48.) *ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην.* Hiermit ist zu vergleichen: Plut. l. c.: *Ἡράκλειτος πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον τάντων· — — — πάντων ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας τὴν γένεσιν ἐχόντων.*

**) *Ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι* Diog. L. IX., 7. et 9. Cf. Clem. Alex. Strom. V., p. 599. — —. — *ἀλλ' ἦν αἰεὶ* (scil. *κόσμος*) *καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῷον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Besonders ist hier noch hinzuweisen auf eine Stelle bei Simpl. f. 6. a.

***) Vergleiche hierüber besonders Diog. L. IX., 7. und 8., desgleichen Sext. Emp. adv. M. VII., 130. Daß Heraklit das Feuer als eine Art von Seele dachte und diese daher als Princip aller Erscheinungen setzte, deutet Aristoteles an. Vergl. de An. I., 2., wo er außer Anderem sagt: *Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι τὴν ψυχήν.* Ein belebendes (*ζωογόνον*) heißt es auch in der oben angeführten Stelle bei Simpl. Phys. f. 6. a. — Jenes Abwärts- und Aufwärtsgestalten, als dessen höchstes Resultat in den Fragmenten

Mit den ontologischen Speculationen Heraklit's in consequentem und wesentlichem Zusammenhange steht seine Ansicht von dem Wissen, soweit deren Bestimmung nach den dürftigen, auf uns gekommenen Berichten möglich ist.

Im Allgemeinen behauptet Heraklit hierin den eleatischen Standpunct, indem er, das eigentliche Vernunftwissen von der sinnlichen Anschauung unterscheidend, jenem den Charakter der Wahrheit und Gewißheit, diesem aber den der Ungewißheit und Täuschung beilegt, obwohl er in dem Motive dieser Annahme von den Eleaten abweicht. Denn indem diese die Sinnenanschauung deswegen für bloße Meinung ausgeben, weil sie die sinnliche Wirklichkeit des Vielen und hiermit auch die Veränderung und das Werden, worauf sich die Meinung beziehen soll, überhaupt leugnen und nur das Eine, schlechthin Allgemeine, worauf sich das Denken bezieht, gelten lassen, so scheint umgekehrt Heraklit gerade darum, weil sich Alles verändert und in ewigem Flusse ist und also in dieser Unruhe und Vergänglichkeit des Einzelnen das Einzelne als solches nicht festgehalten werden kann, so wenig es in seiner verschwindenden Einzelheit das Wesen selbst ist, den Sinnen, als welche die Unmittelbarkeit des Vielen auffassen, die Befähigung der wahren Erkenntniß abgesprochen zu haben *). Sowie er dagegen das Wesen des Seins in der Einheit des Werdens selbst fand, also in der Identität des Allgemeinen und seiner unendlichen Besonderung, so soll er auch eine allgemeine oder göttliche Vernunft (*κοινὸν, θεῖον λόγον*) angenommen haben,

---

des Heraklit bei Clem. Al. (Strom. VI., p. 624.) die Seele angegeben wird, bezeichnete Heraklit als den Weg nach unten (*ὁδὸς κάτω*) und als den nach oben (*ὁδὸς ἄνω*). S. Diog. L. IX., 8. Als sinnliche Vermittelung dieses Processes wird die Ausdampfung (*ἀναθυμίασις*) genommen. Cf. Diog. L. et Arist. ll. cc.

*) So soll nach Diog. L. IX., 7. Heraklit gelehrt haben: *τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι*, womit zu vergleichen, was ihm zuschreibt Sext. Emp. adv. Math. VII., 126.: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Ebendaselbst behauptet Sextus, Heraklit habe *τὸν κοινὸν λόγον* für die Richterin der eigentlichen Wahrheit gehalten.

welche ihm identisch gewesen zu sein scheint mit der durch Alles hindurch gehenden Verhältnißmäßigkeit und Rhythmik (λόγος ὅ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων), sowie mit dem Alles durchherrschenden Gedanken [γνώμη, ἥτε οἵη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων *)]. Das wahre Wissen muß demnach darin bestehen, daß die Menschen jene allgemeine Vernunftmäßigkeit und Ordnung des Alls (ἡ τοῦ πάντος διοίκησις. Sext. Emp. adv. m. VII., 133.), jene göttliche Vernunft in sich aufnehmen **). Daher ist die Wahrheit für uns nur möglich, insofern wir aus dem Standpuncte der allgemeinen und gemeinschaftlichen Vernunft zu erkennen suchen, während die Isolirung des Erkenntnißstrebens, oder das individuelle (rein persönlich-subjective) Fürwahrhalten falsches Wissen, Täuschung, ist ***). Sowie also unser Verstand (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς) sich mit der Umgebung, d. h. der allgemeinen Vernunft (τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν) verbindet, hat er eigentliches Denken (τῷ περιέχοντι συμβάλλων λογικὴν ἐνδύεται δύναμιν); wenn er dagegen sich vereinzelt oder abtrennt von jener allgemeinen Umgebung (χωρίζεται τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφύΐας), so verliert er sein Gedächtniß, d. h.

---

*) Siehe oben Seite 131.

**) Ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. — Sext. Emp. adv. M. VII., 127. ibid. 129. heißt es dann bestimmter: τοῦτον δὴ τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα. Hiermit sind die bereits oben S. 131. angeführten Stellen zu vergleichen, nämlich Diog. L IX. 1.: Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε u. s. w., und Sext Emp. adv. Math. VII., 133., wo die Erkenntniß genannt wird, eine ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ πάντος διοικήσεως.

***) Ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν. ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ (secund. Schleierm. fr. 18.) ἰσχυρωτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου. Heracl. ap. Stob. Serm. III., 84., womit zu vergleichen Heracl. ap. Sext. Emp. adv. M. VII., 133.: Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ κοινῷ τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. ἡ δ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι αλλ' ἐξήγησις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ πάντος διοικήσεως. διὸ καθότι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν ψευδόμεθα.

den Zusammenhang seines Bewußtseins [*χωρισθείς τε ἀπιβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονικὴν δύναμιν* *)].

Sehr richtig weist also Heraklit auf die Nothwendigkeit sogenannter objectiver Erkenntniß hin, obwohl die Art der Erklärung ihres Vorganges oder vielmehr ihrer Bewerkstelligung mittels des Einathmens im Zustande des Wachens gegenüber dem des Schlafes, wo der Mensch sich im Traume rein individualisirt, sehr naturalistisch erscheint **).

Indem wir die Heraklitische Vorstellung hinsichtlich der Seele, sowie auch etwa vorkommende ethische Andeutungen übergehen, da sie von keiner besonderen Wichtigkeit sind ***), wiederholen wir nur, wovon wir ausgegangen, daß diese Philosophie der erste dialektische Vermittelungsversuch ist, das Hauptproblem der Speculation, nämlich die Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Sein und dem Werden, zwischen dem Einen und dem Vielen, zwischen dem Denken und der Wirklichkeit, zu lösen, und wir nehmen keinen Anstand, den dunkeln Heraklit, dessen Gedanken selbst Sokrates, soweit er sie verstanden zu haben glaubte, für trefflich erklärte †), als einen der ersten philosophischen Männer des Alterthums anzuerkennen.

β. Die Atomistiker.

Wie dürftig auch die Gedanken, welchen wir in der Lehre

---

*) Sext. Emp. adv. Math. VII., 127. und 130.

**) *Τοῦτον δὲ τὸν θεῖον λόγον δι' ἀπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες* u. s. f. das weitere Verhältniß zwischen Schlaf und Wachen in Absicht auf das Erkennen. Sext. Emp. l. c. VII., 129. und 130. Cf. Plutarch. de Superstit. p. 166.

***) Ar. de an. I., 2. Plut. de plac. phil. IV., 3. Euseb. praep. ev. VIII., 14. Stob. Ecl. I., p. 894 ff. Ueber das Ethische Sext. Emp. av. Math. VII., 5. et 7. Diog. L. IX., 5., 15., besonders Stob. Serm. III., 84., nach welcher Stelle Heraklit die *εὐαρέστησις* für das höchste Gut und die *σωφροσύνη* für die höchste Tugend gehalten haben soll. Hiermit ist zu vergl. Stob. Serm. V., 119., wo es heißt: *Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονέειν.*

†) Diog. L. II., 22., vergleichen mit IX., 10.

der Atomistiker begegnen, bei dem ersten Blicke erscheinen mögen, so enthalten sie doch bei genauerer Erwägung einen bedeutsamen Sinn und sind als eine wesentliche Bestimmungsweise der philosophischen Idee in ihrem Fortschritte anzuerkennen *). Abgesehen zunächst von ihrer Stellung zu der eleatischen Philosophie, an welche sie sich sowohl dem historisch-äußerlichen als auch dem inneren Gedankengange nach anschlossen und durch deren Princip des absoluten Eins sie zur Aufstellung des Principes des absoluten Unterschiedes bestimmt wurden **), ist das speculative Gewicht ihres Lehrbegriffes theils an und für sich, theils aber auch in Beziehung auf den immanenten Zusammenhang der griechischen Philosophie überhaupt von unverkennbarer Bedeutung. Was dieß Letzte angeht, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß der Standpunct des absoluten Unterschiedes, welcher doch eben so wesentlich als der der reinen Identität in die Bewegung des Denkens fallen kann, ohne die Atomistik seiner Erledigung würde ermangelt haben ***). Und doch mußte derselbe nach seiner möglichen Berechtigung dargestellt werden, wenn die ontologische Stellung der Idee überhaupt ihre volle Erschöpfung gewinnen sollte.

---

*) Auffallend scheint es, wenn H. Ritter in seiner Geschichte der Philosophie (Bd. I.) einerseits zugesteht, daß Demokrit gleichsam wider seinen Willen die Ergebnisse seiner Lehre gefunden habe, ausgehend von einer Ueberlegung, welche im Gange der wissenschaftlichen Entwickelung sich natürlich ergab, andererseits dagegen von derselben aussagt, daß sie zur Zerstörung aller Wissenschaft (und alles sittlichen Lebens) führe. Benebens darf das sittliche Moment, wie hoch es auch an und für sich zu achten, doch nicht auf allen Stufen der wissenschaftlichen Entwickelung als ein Moment der Beurtheilung des Werthes oder Unwerthes der speculativen Stellung einer Lehre genommen werden.

**) *Οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν.* Arist. Met. I., 4. cf. Arist. de gen. et corr. I., 8. ferner Simpl. Phys. f. 7. a.

***) Wenn Brandis (Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, I.) die Leucipp-Demokritische Atomistik auf die sogenannte mechanische Ansicht des Anaxagoras zurückführt, so scheint es, als ob er die substantielle Eigenthümlichkeit und das besondere Moment der Speculation, welches in der Atomistik liegt, verkannt habe.

Die Atomistik hat die speculative Richtung, die sinnliche Wahrnehmung mit den Gedanken auszugleichen, indem sie beiden ihr Recht gewähren will *). Sie stellt sich so zwischen die reine logische Abstraction der Eleaten und die intuitive Materialität der ionischen Kosmophysik. Der atomistische Grundbegriff ist dieser: Der sinnliche Unterschied ist auch ein Unterschied des Wesens, und die Vielheit der Erscheinungen ist das Resultat einer vielheitlichen Substantialität.

Diese Ansicht begründeten und bestimmten die Atomistiker nun in der Weise näher, daß sie zunächst die factische Unmittelbarkeit der Dinge als eine gegebene Wahrheit gelten ließen, welche als solche nothwendig anzuerkennen sei **). Es kam ihnen also nur darauf an, diese wahre Wirklichkeit oder wirkliche Wahrheit zu erklären oder auf ihr Wesen zurückzuführen. Dieses thaten sie, indem sie eine ursprüngliche substantiell-vielheitliche Unendlichkeit annahmen, welche als solche allen erscheinenden Dingen unterliege, so daß sie gewissermaßen das allgemeine Einheitsmoment in der unendlichen Vielheit selbst bilden soll ***).

---

*) Arist. de gen. et corr. I., 8.

**) *Τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον.* Arist. de an. I., 2. cf. de gen. et.cor. I., 8., wo es heißt: *οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων.* Hiermit streitet nicht, wenn andere Stellen aussagen, daß die Atomistiker die sinnliche Erkenntniß für dunkel und für bloße Meinung (*νόμος* nach Sext. Emp.) gehalten, nämlich dieses, insofern man die sinnlichen Wahrnehmungen in ihrer reinen Unmittelbarkeit oder rein als solche auch als die Kriterien des Ansichwahren annehmen wolle, da sie vielmehr nur die Wahrheit (Realität) der Erscheinung überhaupt und diese eben als ein positives, nicht zu verwerfendes Factum bewähre. *Γνώμης δὲ δύω εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη.* Sext. Emp. adv. M. VII., 135. Dieser letzteren gehören die Sinnenwahrnehmungen als solche an, wovon es heißt, daß sie an und für sich (*ἁπλῶς*) nur eine Verschiedenheit der Empfindungen enthalten, *ἁπλῶς μὲν οὖν περὶ τῶν αἰσθητῶν οὕτως δεῖν ὑπολαμβάνειν· οὐ μὴν ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα, καὶ ταῦτα ἀνατίθησι τοῖς σχήμασι,* Theophr. de sensu 64.

***) *Τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπλῆρες ὄν· ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἓν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος.* Arist. de gen. et cor. I., 8. Idem

Diese unterschiedliche Vielheit fordert nothwendig zwei Factoren, einen positiven der *substantiellen Realität* und einen negativen der *gegensätzlichen Ausschließung* oder der *Unterscheidung* selbst. Jener ist gegeben in den *Atomen* oder dem *Vollen* (nach Aristoteles), dieser in dem *Leeren*. Das Erstere ist daher auch vorzugsweise das *Seiende* (*τὸ ὄν*), das Andere das Nichtseiende (*τὸ μὴ ὄν*) obwohl, da Beides zum wirklichen Sein nothwendig, eigentlich *das Eine nicht mehr ist als das Andere*, so daß gewissermaßen das Sein und Nichts als Dasselbe besagt wird. In dem Verhältnisse beider liegt die eigentliche Wahrheit des *Urwirklichen* *). Die gegebene factische sinnliche Wirklichkeit ist der Schein (*φαντασία* nach **Theoph. de sensu 63.**) dieser Urwirklichkeit, und als solcher wohl nicht die *eigentliche* Wahrheit, aber doch wahrhaft (real) begründet und somit jedenfalls eine Wahrheit **). Schein bleibt aber die gegebene Wirklichkeit insofern immer, als die Urfactoren als solche nicht in die Sinne fallen können, wie Aristoteles von den Atomen mit Bestimmtheit sagt, indem dieselben einfache Körperchen sind und somit eine untheilbare Kleinheit haben ***).

Dieser sinnliche Schein aber hängt ab von der *Gestaltungsweise* der Dinge aus jenem Doppelfactor. Da näm-

---

de coel. III., 4. *ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι.* Hiermit vgl. Simpl. Phys. f. 7. a.: *διὸ καὶ φασι μόνοις τοῖς ἄπειρα ποιοῦσι τὰ στοιχεῖα πάντα συμβαίνειν κατὰ λόγον. καὶ τῶν ἐν ταῖς ἀτόμοις σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθός φασι διὰ τὸ μηθὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι· ταύτην γὰρ αὐτοὶ τῆς ἀπειρίας τὴν αἰτίαν ἀποδιδόασιν.*

*) Arist. Met. I., 4. — — *στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι. — Οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν.* — cf. de gen. et cor. I., 8. cf. Sext. Emp. l. c.: *ἔτεὴ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* — — (*κατὰ ἀλήθειαν*) *τὰ ἄτομα μόνον καὶ τὸ κενόν.*

**) Arist. de coel. III., 4. Simpl. l. c. An letzter Stelle heißt es ausdrücklich: *ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα.*

***) Ar. de coel. III., 4.: *ἄπτιρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι.* — Id. de gen. et cor. I., 8.: *ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἄορατα διὰ σμικρότητα.*

lich die Atome an sich rein qualitätslos (ἄποιοι) und gegen einander gleichgültig (ἀπαθεῖς) sind *), so können die wahrnehmbaren Eigenschaften der Dinge auch nicht als Eigenschaften des ursprünglichen Wesens betrachtet werden, sondern rühren her von der räumlichen Beziehung der einfachen Substanzen auf einander. Diese Beziehung aber, in welcher die Substanzen nie zu einem substantiellen Eins (zu einem substantiellen Continuum) werden, sondern immer getrennt bleiben **), ist ein bloßes Verhältniß, wobei das Leere das trennende (auseinander haltende) und zugleich das allgemein verbindende Moment ist, gewissermaßen das Princip der äußerlichen Formalität, in welcher Hinsicht ihm denn auch bei aller Negativität doch auch die Bedeutung des Seins beigelegt wird (*κενὸν γὰρ εἶναι.* Ar. de gen. I., 8.), oder ohne das Leere keine Unendlichkeit und Vielheit ***). Begründet wird aber jenes Verhältniß durch die ursprüngliche Unterschiedlichkeit der einfachen Substanzen, welche eine dreifache ist, nämlich die der Gestalt (*σχῆμα*), Ordnung (*τάξις*) und Stellung [*θέσις*] †); vermittelt wird es durch die ewig nothwendige (*βίᾳ τῶν στοιχείων* nach Arist.) Bewegung im Leeren ††). Alles Entstehen und Vergehen ist also nur ein Zusammenkommen und ein Auseinandergehen der Atome nach Maßgabe jener drei Grunddifferenzen †††). Die sinnlichen Wahrnehmungen hängen nun

*) Ar. de coel. III., 7. Idem. de gen. et cor. I., 7. und 8., vergliechen mit Plut. adv. colot. c. 8. Theophr. de sens. 63.

**) *Οὐδ' ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἓν* (sc. *γενέσθαι*) *ἀλλ' εἶναι τοῦτ' ἀδύνατον.* Ar. Phys. IV., 6, wo die nähere Erörterung.

***) Arist. Phys. IV., 6, Vergl. auch Lucret. de rer. nat. I., 431.

Praeterea nihil est, quod possis dicere ab omni
Corpore sejunctum secretumque esse ab inani.

†) Arist. Met. I., 4.: *ταύτας* (sc. *διαφορὰς*) *μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμα τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν.*

††) Arist. de gen. I., 8.: *ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι.* Id. de coelo I., 7. und ibid. III., 2.: *τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σῶματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ.* con. Met. I., 4. Cic. de sen. I., 6. Ueber die Nothwendigkeit der Bewegung vergl. Sext. Emp. adv. M. IX., 113. Diog. L. IX., 45. Stob. Ecl. I., 160.: *πάντα ὑπ' ἀνάγκης.*

†††) Arist. de coel. III., 2. und besonders de gen. etc. I., 2. und 8.

von dem jedesmaligen derartigen Verhältnisse, so wie von der individuellen Auffassung desselben ab und können somit auch bei verschiedenen Individuen nach Maßgabe ihrer Stimmung verschieden sein *). Die eigentliche Wahrheit muß daher durch eine höhere Erkenntniß, eine Art von Vernunfterkenntniß, gefunden werden **), und zwar in folgerichtiger Weise schon deswegen, weil das ursprüngliche Wesen — die Atome und das Leere — durchaus unsinnliche Momente sind Wenn Aristoteles (de sens. 4.) tadelt, daß Demokritos alles Erkennen auf das Tasten zurückführe, so darf nicht übersehen werden, daß hierbei nur von dem Sinnlichen als solchem die Rede ist. Uebrigens scheint diese ältere Atomistik ebenso wenig von einer gewissen Skepsis in Absicht auf die Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge ganz frei gewesen zu sein, als der Eleaticismus [wenigstens bei Xenophanes ***)].

Die weiteren kosmogonischen Vorstellungen †), desgleichen die etwaigen psychologischen ††) und ethischen †††) Bemerkungen in dieser atomistischen Lehre werden hier, wo es auf den speculativen Gedanken hinsichtlich der

---

*) *Πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν* etc. Theophr. de sens. 63., womit besonders zu vergleichen Ar. Met. IV., 5.

**) Sext. Emp. adv. Mat. VII., 139.: *οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λογος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνεσίην γνώμην καλεῖ* (sc. Democritus). Ibid. 138. heißt es von Demokrit.: *Δύο φησὶν εἶναι γνώσεις τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας· ὧν τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην κατάγει* etc.

***) Vgl. besonders Arist. Met. IV., 5.: *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς, ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον.* Vergl. Diog. L. IX., 72.: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν.* und Cicer. Acad. quaest. I., 12. II., 10. Ueber die Vorstellung der Atomistik hinsichtlich des Vorganges der sinnlichen Erkenntniß vergl. Diog. L. IX., 44. Plut. de. plac. phil. IV., 8.

†) Vgl. Diog. L. IX., 31. — 33. Plut. de plac. phil. I., 26. Cic. Acad. qu. II., 17.

††) Ar. de an. I., 2. et de coel. III., 4., womit insbesondere zu vergl. Plut. l. c. IV., 3. und 4.

†††) S. außer Anderen Diog. L. IX., 45. Cic. de fin. V., 29.

Wesenheit der Dinge ankommt, billig übergangen. Es genügt, nur noch im Allgemeinen auf diese *speculative* Bedeutung der Atomistik hinzuweisen, welche in ihr nicht zu verkennen ist *) und sich in dem Streben darthut, *das Sinnliche in den Gedanken zu erheben*, die *Wahrheit des Gegebenen als im Wesen begründet aufzuweisen*, das Viele selbst *in der Trennung als unendliche Verbindung* (durch das Leere) *zu setzen* und *den Schein als Wirklichkeit zu erklären*, weßhalb denn, wie oben bemerkt, die Atomistik als speculativer Versuch *objectiv-ontologischer Vermittelung* zu betrachten ist **).

γ. Empedokles.

Obwohl Empedokles vom Platon den Eleaten gegenüber neben Heraklit gestellt und auch in neueren Geschichtswerken über die Philosophie in dieses Verhältniß zunächst gesetzt wird ***), so scheint er doch seine eigenthümliche Bedeutung vielmehr darin zu haben, daß er die Grundlehren *der vorhergehenden Philosophie überhaupt* auszugleichen und daher eine Art von Synkretismus dieser ersten Epoche

---

*) Daß C. Ph. Fischer sagen mag: „Leucippus et Democritus ii erant, qui omnia speculativae philosophiae principia tollerent," ist uns sehr aufgefallen. S. de Hellenic. philos. principiis atque decursu p. 29. Vergl. hiermit G. Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. I., S. 195. 1ste A.

**) Hegel, welcher (Geschichte der Philosophie Bd. I., S. 367.) der Atomistik wenigstens das speculative Verdienst zugesteht, die Bestimmung des „*Fürsichseins*" zuerst gesetzt zu haben, scheint doch die Bedeutung der *ganzen* Lehre zu verkennen, wenn er von ihr (Bd. I., S. 380.) sagt: „es ist eine sinnliche, begriffslose Manchfaltigkeit des Empfindens gesetzt." — Uebrigens kann nicht wohl geleugnet werden, daß die Vermittelung hier auf der Grundlage *materieller* Auffassung versucht wird, *αἰτία δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην*, Arist. Met. I., 4.

***) Plut. soph. p. 242. Unter den neueren mag nur an Hegel erinnert werden, welcher (a. a. O. Bd. I., S. 364.) sagt: Empedokles Synthesis gehört zum Heraklit, als eine Vervollständigung des Verhältnisses." Ritter (a. a. O.) weist mit Recht auf die *eleatische* Richtung des Empedokles hin.

darzustellen bemüht war, und zwar, indem er die eleatische Idee der absoluten Einheit und die Heraklitische des absoluten Werdens einerseits, andererseits aber die materialistische Anschauung des älteren Jonismus (besonders des Anarimander Arist. Met. XII., 2.) und die idealistische des Pythagoräismus mit einander verband. Anaxagoras, zu dessen Schüler er hier und da gemacht wird, und an dessen Lehre er durch sein ewiges μῖγμα allerdings erinnert (Ar. a. a. O.), geht über ihn dadurch hinaus, daß er das Moment des Geistes mit Bestimmtheit der materialistischen Elementarität gegenüber bezeichnet und die Vermittelung beider Extreme zuerst mit Bewußtsein (als ein Nüchterner nach Aristoteles) versucht. Schon dieses Punctes wegen, dann aber auch selbst chronologisch *), kommt dem Empedokles die Stelle vor dem Anaxagoras zu.

Daß nun jenes synkretistische Streben den Empedokles theils in Widersprüche verwickelte, theils unklar und unbestimmt sein ließ, und daß mithin ein entschiedener Lehrbegriff desselben nicht wohl hervorzustellen ist, begreift sich leicht, zumal, wenn seine poetisirende Darstellung in Anschlag gebracht wird, welche dem Gedanken keine selbstständige Form und Bestimmtheit gestattete **).

Im Allgemeinen kann wohl Folgendes als die Substanz der Empedokleischen Lehre gelten.

Das All ist das Eins und das Viele zugleich***),

---

*) Nämlich nach Arist. (Met. I. 3.) in Absicht auf seine Werke (τοῖς ἔργοις), nicht aber in Absicht auf das Alter (τῇ ἡλικίᾳ). Uebrigens stellt Aristoteles den Empedokles neben den Anaxagoras. Met. I., 4.

**) Aristoteles mag deshalb wohl seine Rede „eine lallende" nennen, Met. I., 4.

***) Arist. Met. I., 4. Id. de coel. IV., 2. Sext. Emp. adv. M. VII., 121. Bedeutsam sind die Worte des Aristoteles (de Xenoph. etc. 2.): καὶ εἶναι τῇ μὲν μίξει πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει. Exped. fragm. v. 23. ed. Sturz. Eben wegen dieses Zugleichseins mag Aristoteles sagen: ἄδηλον δὲ καὶ πότερον ἀρχὴν αὐτῶν (sc. τῶν ὄντων) θετέον τὸ ἓν ἢ τὰ πολλά. De gen. et cor. I., 1. — Bezeichnend sind in dieser Hinsicht auch die Worte Platon's (Soph. pag. 252. ed. B.) — — ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἓν ἐστιν.

und zwar als Sein und als Werden (aber nicht als Identität beider, wie Heraklit lehrte). Das Sein ist zunächst nur die reine allseitige Möglichkeit des Werdens oder der Darstellung des Vielen. „Alles wird aus dem Seienden, nämlich aus dem Seienden dem Vermögen nach, was der Thätigkeit nach Nichtseiendes ist. Und dieses ist das Eins des Anaxagoras (denn so nennt man besser seine Ansicht, Alles sei zusammen gewesen), und die Mischung des Empedokles und des Anaximander *)." Dieses All als das Eine und Viele [ἓν καὶ πολλά **)] und als das Sein an sich ist eine absolute Mischung, jedoch nicht eine homogen-chaotische (wie die des Anaximander im Unendlichen), eben so wenig eine homoiomerisch-atomistische (wie bei Anaxagoras), sondern eine elementarisch-wesenhafte Ureinheit, d. h. reine Durchdringung der ursprünglichen substantiellen Qualitäten (welche als Elemente bezeichnet werden), und ein völliges Aufgehen derselben in einander in der Form rein gerundeter Kugel [σφαῖρος κυκλοτερής ***)]. Diese sphärische Urwelt ist also an und für sich das All, und zwar durch die ewige Macht der Freundschaft oder Liebe (φιλία, Ἀφροδίτη nach V. 131 bei Simpl. Phys. f. 34. b. Desgl. bei Platon a. a. O. u. s. w.). In dieser Liebe und mittels derselben bezieht es sich ewig auf sich und bleibt bei sich und ist in diesem Beisichsein durch die Liebe der seligste Gott [εὐδαιμονέστατος θεός nach Aristoteles †)].

---

*) Arist. Met. XII., 2.

**) Ap. Plat. l. c.

***) Ar. Met. I., 3 und 4. De gener. et cor. I., 1., wo er die Ansicht des Empedokles der des Anaxagoras und der Atomistiker gegenüberstellt. Sext. Emp. adv. Math. VII., 115, 120 und 121. — Ὁ δὲ (sc. Empedocles) τὴν μίξιν μόνον ἐπαινεῖ. Ar. de gen. et cor. II., 6. Ibid. ταῦτα (sc. στοιχεῖα) γὰρ ἴσα πάντα. Ibid. I., 1. οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε καὶ γῆ καὶ ὕδωρ, ἔτι ὄντα ἓν, ἦν τὸ πᾶν. Diese beiden Capitel sind hier sehr wichtig. Cf. Id. Phys. I., 2. — Emped. frag. V 23. (Sturz) ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἶσος ἐὼν καὶ πάμπαν ἀπείρων σφαῖρος κυκλοτερής.

†) Arist. Met. III., 4. Besonders Simpl. phys. f. 258 a. καὶ ποιητικὰ.

Allein es ist jenes Beisichsein eben nur durch das beharrliche Streben, die Vielheit als Einheit zu vermitteln oder in innerster Durchdringung zu erhalten, die wahre in sich abgeschlossene (κυκλοτερής) Vollkommenheit *). Denn die Liebe (Freundschaft) ist das erste und wesenhafte Walten, das ewige Selbsterhaltungsstreben des Einen im Vielen [wegen der Seligkeit der Einheit **)]. Es erklärt sich hieraus, wie die Liebe auch das wahrhaft Gute genannt wird ***).

In folgerichtiger Weise mochte nun Empedokles weiter eine Art negativen Momentes als zweites Princip setzen, jedoch nur als Mittel der wahren Positivität, d. h. insofern dadurch das Streben der Liebe zum Selbsterhalten erst sein eigentliches Motiv und seine rechte Positivität gewinnen konnte. Diese Negation bezeichnet er als den Streit oder Haß (νεῖκος, ἔχθος oder ἔχθρα, z. B. nach Plat. Soph. 242.) mit der Bedeutung eines gegensätzlichen Princips, dem Heraklit sich nähernd †).

Durch diese beiden Principien nun, welche in der That

αἴτια τοῦ μὲν νοητοῦ (sc. κόσμου) τὴν φιλιάν διὰ τῆς ἑνώσεως τὸν σφαῖρον ποιοῦσαν, ὃν καὶ θεὸν ἐπονομάζει. cf. Sturz V. 295 fgg.

*) Emped. V. 183. οὐδὲ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν, womit zu vergleichen der schon angeführte Vers 23.

**) Ar. de gener. et cor. II., 6. ὁ δὲ (Empedocles) τὴν μῖξιν μόνον ἐπαινεῖ καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος, ἀλλ' ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ. — Id. Met. I., 4. ὅταν δὲ πάλιν πάντα ὑπο τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν. Ib. III., 1. Id. Phys. VIII. 1., wo es heißt: ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἕν. Besonders vergleiche Joan. Philop. ad Arist. de generat. I. fol 5. a. φησὶ (Emp.) τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίγνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα. Id. fol. 5. b. ἡ φιλία ἑνοποιός ἐστιν.

***) Ar. Met. I., 4., XII., 10.

†) Arist. Met. III., 4. τίθησι μὲν γὰρ (Emped.) ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ Νεῖκος. cf. Met. I., 4. Plut. de plac. phil. I., 26. bei Johannes Philoponos (in Ar. Phys. f. 5. b.) wird der Streit (νεῖκος) des Empedokles als ἑτεροποιὸς δύναμις der φιλία als ἑνοποιὸς oder auch ταυτοποιὸς δύναμις gegenübergestellt.

als ideelle oder als eigentliche bestimmende (bewegende) Principien von den vier materiellen (Erde, Wasser, Luft und Feuer), als den Stoffmomenten, unterschieden werden*), wird das Eine und das Viele — eben das All — vermittelt, indem einerseits das Werden (die gegebene Welt, κόσμος αἰσθητός nach Simplicius) dadurch entsteht, andererseits aber auch der ewige Rückgang des Gewordenen in die göttliche Einheit (in die Ideal-Welt, κόσμος νοητός oder σφαῖρος) verursacht wird. Der Streit ist nämlich das eigenthümliche Princip des Werdens, die Freundschaft aber das der göttlichen Selbsterhaltung; daher hat denn jener auch nur Macht in der Welt der unterschiedlichen Dinge, nicht aber im Eins und nicht in Beziehung auf die Gottheit**).

Die Idealwelt, eben die göttliche, bleibt indeß das eigentliche Wesen, der Endzweck, um dessentwillen der Streit wirkt, in welchem er das eigentliche Motiv seiner negativen

*) Arist. l., 4. Wenn er dagegen (Met. XII., 10.) sagt, daß Empedokles auf unstatthafte Weise die Freundschaft theils zum Principe des Guten und der Bewegung, theils zum materiellen, zum (elementarischen) Momente der Mischung mache, so scheint er des Empedokles Meinung zu äußerlich gefaßt zu haben, wie er ihn denn oft ohne hinlänglichen Grund als im Widerspruche mit sich darstellt und desfalls tadelt, z. B. besonders de gen. et cor. I., 1, obgleich er (Met. III., 4.) sagt, daß dieser Philosoph seine Lehre wohl am meisten in Uebereinstimmung mit sich selbst ausgeführt haben möchte. — Sehr bezeichnend werden bei Sextus Emp. (adv. Math. 115.) die Freundschaft und der Streit ἀρχαὶ δραστηρίοι und die vier Stoffelemente ἀρχαὶ ὑλικαί genannt. cf. Sext. Emp. l. c. IX., 10.

**) Ὡς τὸ ὂν πολλά τε καὶ ἓν ἐστιν, ἔχθρᾳ δὲ καὶ φιλίᾳ συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται. Plat. l. c. — Simpl. Phys. f. 258. a., wo der κόσμος νοητός und der κόσμος αἰσθητός unterschieden werden, und zwar mit der näheren Bestimmung, daß der letztere aus den vier Elementen (ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων τῶν τεσσάρων) gebildet werde. — Ar. Met. III., 4. Hier wird das Eins und die Gottheit von dem Streite unabhängig gesetzt, sonst aber alles Uebrige als durch denselben erzeugt angenommen. Wichtig ist auch eine Stelle bei Joan. Philop. in Ar. Phys. C. f. 5. b., in welcher gleichfalls der Unterschied der beiden Welten näher hervorgehoben und das bezügliche Verhältniß der φιλία und des νεῖκος angegeben wird. cf. Sturz p. 276 sq.

Macht hat, und von welchem alle Endlichkeit ausgeht *). Der Streit scheint von Empedokles dunkel als die negative Selbstvermittelung der absoluten Realität, gewissermaßen als spätere Platonische τὸ μὴ ὄν gedacht worden zu sein. Die sinnliche Welt, als die ewig entstehende und ewig vergängliche, ist die Wirklichkeit des Vielen in seiner Unterschiedlichkeit oder vielmehr die unterschiedliche Gestaltung des Vielen, die Welt der Dinge. Sie ist dieses aber dadurch, daß die im göttlichen Eins (in der abgeschlossenen Kugelwelt) ungetrennt sich durchdringenden vier Stoffelemente durch den Streit getrennt und zu eigenthümlichen besonderten Singular-Einheiten (Gestaltdingen) verbunden werden, ohne daß jedoch die Liebe (Freundschaft) ihr Streben aus dem Getrennten zurückzieht, vielmehr selbst in alle Dinge mit hinübergeht und sie wieder zur Einheit zurückbringt **). Und so kann denn die Liebe als das wahrhafte Princip der Realität betrachtet werden.

Diese Wandelung aber ist kein Proceß des Absoluten, wie bei Heraklit, sondern eine ewige endliche Darbildung des unendlichen Inhalts desselben durch Mischung und Trennung der Elemente (φύσιν μηδὲν εἶναι, μίξιν δὲ τῶν στοιχείων καὶ διάστασιν Plut. de pl. ph. I. 30. Ar. de gen. I., 1. und die bezüglichen Empedokleischen Verse), ein ewiges Ringen des Seins, sich in vielheitlich-unterschied-

*) Arist. de Xen. etc. 2. καὶ εἶναι τῇ μέν μίξει πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει. De coel. III., 2. Cf. Joan. Philop. ad Ar. de gen. φησὶ (Emped.) τῆς φιλίας κρατούσης τὰ πάντα ἓν γίγνεσθαι καὶ τὸν σφαῖρον ἀποτελεῖν ἄποιον ὑπάρχοντα, ὡς μηκέτι μήτε τὴν τοῦ πυρὸς μήτε τῶν ἄλλων τινὸς σώζεσθαι ἐν αὐτῷ ἰδιότητα. S. Brandis, Geschichte der Philosophie I, S. 199 ff.

**) Alles ist in der Welt der Endlichkeit aus den vier Stoffen gebildet, doch nach einem bestimmten Maße und unter dem bestimmten Principe der Harmonie und der Seele (welche eben die φιλία zu sein scheint). Εἴπερ πάντα μὲν ἐκ τῶν στοιχείων μιμιγμένων, ὁ δὲ τῆς μίξεως λόγος ἁρμονία καὶ ψυχή. Ar. de an. I., 4. S. besonders Emped. ap. Sext. Emp. Phys. f. 34. a. Desgleichen Arist. Phys. VIII., 1. Id. de gen. II., 6.

licher Bestimmtheit zur absoluten Positivität zu bringen und darin wahrhaft sich selbst gleich zu erhalten*). In dieser formellen Veränderung, worin der Stoff ewig unwandelbar bleibt, herrscht die Nothwendigkeit (Ar. Phys. II., 4.). So entsteht und vergeht denn in Wahrheit nichts [keine Realität] **), und die Identität des Seins und Nichts im Heraklitischen Sinne wird eben so sehr abgelehnt als die von der Atomistik behauptete gleichberechtigte Positivität des Realen und des Leeren.

Mit dieser ontologischen Grundansicht hängt mehr oder weniger die Lehre des Empedokles von der Erkenntniß zusammen. „Gleiches wird von Gleichem erkannt," heißt es bei Aristoteles in dieser Beziehung von ihm ***).

---

*) Ar. Met. I., 4. Phys. VIII., 1. Plat. Soph. l. c. Sehr bedeutsam ist in dieser Hinsicht die schon angedeutete Lehre des Empedokles, daß die φιλία oder φιλότης (Fragm. des Emped. V. 146. flg.) in allen Dingen, welche der Streit mittels Trennung aus dem Eins oder der reinen Mischung zur endlichen Darstellung und Sondererexistenz bringt, sich behauptet und daher selbst Motiv wird, daß die Weltbildung sich mehrfach erneuert und in stets vollkommneren Gestaltungen aufsteigt, bis es endlich der Liebe gelingt, den Streit oder Haß (ἔχθος) selbst zu überwinden und Alles zur sphärischen Welt zurückzuführen. Vorzüglich Arist. Phys. I., 4., II., 8., VIII., 1. Plut. de flac. ph. V., 19. Desgl. die Fragmente bei Simpl. Phys. f. 258. a. b. Dieses allgemeine Ringen zur Selbsteinheit in der vielheitlichen Welt wird auch angedeutet durch die Angabe des Sextus Emp. (adv. M. IX., 127.) ἓν ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου δίηκον ψυχῆς τρόπον. — Das Walten der Liebe in der Welt des Endlichen erweiset sich besonders in den Seelen, worin es den Streit und Haß zu besiegen strebt. Joan. Philop. in Ar. Phys. C. f. 5. b. Arist. de an. I., 2., 4., 5. De coel. III. 2. Hierzu bei Simpl. Phys. f. 34. a. die Empedokleischen Verse.

**) Bei Aristoteles (Met. I., 3.) heißt es in der Hinsicht: „Diese (vier Elemente), sagte er (Empedokles), bleiben immer und entstehen (würden) nur insofern, als sie in Beziehung auf das Viele oder Wenige in Eins zusammengehen und aus dem Eins sich sondern."

***) Ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. Met. III., 4. cf Sturz V. 318. flg. Theophr. de sen. 10.

Solchem nach erkennen wir nur insofern die Dinge außer uns, als ihre Elemente und die in ihnen wirkenden ideellen Principien der Freundschaft und des Streites auch in uns vorhanden sind. Richtiges Erkennen (φρονεῖν) gründet sich also auf diese Gleichartigkeit, während die Unwissenheit auf der Ungleichartigkeit beruht *). Einen eigentlichen Unterschied zwischen Vernunft- und Sinnenerkenntniß scheint Empedokles (ganz folgerichtig) nicht angenommen zu haben, sondern nur eine höhere Sinnenerkenntniß, welche von einer vollkommeneren Mischung der Elemente abhängig sein soll **).

Die psychologischen Lehrsätze, so wie die ethischen Ideen des Empedokles bleiben hier billig unberührt, und es mag genügen, noch im Allgemeinen darauf hinzudeuten, daß in seiner Lehre die Platonische Weltanschauung in mehrfachem Bezuge vorgebildet erscheint, daß ihr überhaupt eine höhere Stelle zukommt, als man ihr meistens anzuweisen geneigt ist ***). Darin liegt auch der Grund, warum sie hier eine größere Aufmerksamkeit erhalten hat, als sie dem ersten Blicke nach zu verdienen scheint.

δ) Anaxagoras.

„Als Jemand sagte, wie in den lebenden Geschöpfen

*) *Το μὲν γὰρ φρονεῖν εἶναι τοῖς ὁμοίοις, τὸ δὲ ἀγνοεῖν τοῖς ἀνομοίοις.* Theoph. l. c.

**) Theoph. l. c. 10. und 11. Aristoteles (Met. IV., 5.) läßt den Empedokles behaupten, daß unsere Erkenntniß wechsele mit dem Wechsel der Zustände. Wenn er hier in diesem Bezuge mit Parmenides verglichen wird, so darf nicht übersehen werden, daß Jener diese Ansicht nur hinsichtlich der (unrealen) physikalischen Welt hegte, was von Empedokles nicht so sicher ausgesagt werden kann. Bei Sextus Emp. (adv. M. VII., 115., 120. und 121.) findet sich, daß Empedokles nur die sinnliche Erkenntniß nach Maßgabe der oben bezeichneten elementarischen Gleichartigkeit gelehrt habe, wie auch die bezüglichen Verse beurkunden. (S. auch Sturz, V. 318 flg.) Nach ebendas. aber 122. soll er wiederum eine Vernunfterkenntniß der sinnlichen gegenüber angenommen, auch zwischen einer göttlichen und menschlichen Vernunft unterschieden haben.

***) Jüngst hat Sigwart (in der Propädeutik der Gesch. d. Philos. S. 154. flg.) auf diese höhere Bedeutung der Empedokleischen Philosophie mit Recht hingewiesen.

so auch in der Natur sei Vernunft die Ursache der Welt und aller Ordnung, so erschien Derselbe Nüchterner (Besonnener) in Vergleich mit Denen, welche vorhin auf das Gerathewohl hin redeten. Sicher wissen wir aber, daß Anaxagoras dieserlei Gedanken aufstellte, doch soll Hermotimus aus Klazomenä zuerst dazu Veranlassung gegeben haben. Diejenigen nun, welche auf diese Art dachten, nahmen an, daß das Gute und Schöne (εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν) der Grund der Dinge sei, und zwar ein solcher, aus welchem diese den Ursprung der Bewegung haben"*). Hiermit ist die Stellung angedeutet, welche der Philosophie des Anaxagoras in der Entwickelung der philosophischen Idee während dieses ersten Stadiums ihrer ontologisch-kosmologischen Bestimmung zukommt. Sie erhebt sich damit über alle vorhergehenden derartigen Versuche und beschließt diese erste Epoche, indem sie die bestimmte Vermittelung der beiden Extreme, nämlich der abstracten Idealität in der abstracten Materialität, darstellt. Wenn diese Vermittelung jedoch mehr nur eine äußerliche blieb und also die Immanenz des Gedankens in der Weltwirklichkeit, mithin auch noch nicht den Begriff des subjectiven Geistes in der Objectivität der Dinge, erfaßte**), so muß auch hier mit Aristoteles erwogen werden, „daß es billig sei, nicht allein Denjenigen zu danken, deren Meinungen man beistimmen kann, sondern auch Denjenigen, welche die Sache noch nicht ergründet haben. Wäre Timotheus nicht gewesen, so würden wir einen großen Theil der Tonkunst entbehren; wäre aber Phrynis nicht gewesen, so würde sich Timotheus nicht erhoben haben. Ebenso verhält es sich nun mit Denen, welche über die Wahrheit gelehrt. Von Einigen ha-

*) Ar. Met. I., 3. cf. XII., 10, „Anaxagoras nahm das Gute als das bewegende Princip, indem die Vernunft das bewegende ist."

**) Plat. Phaedo p. 220 seqq. (ed. B.), wo Sokrates sagt: ὁρῶ ἄνδρα (sc. Anaxagoram) τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον. — Ar. Met. I., 4. Damit vergl. man jedoch ebend. I. 6., wo es von Anaxagoras heißt: „Es möchte doch vielleicht seine Ansicht als eine nicht gemeine erscheinen, wenn man ihm folgen und, was er sagen will, entwickeln wollte."

ben wir gewisse Ansichten empfangen, Andere aber sind Ursache gewesen, daß diese aufgetreten"*). Die bezeichnete eigenthümliche Stellung des Anaxagoras in der Geschichte der Philosophie ist nun auch darin noch besonders anzuerkennen, daß er, wie bereits angemerkt worden, abgesehen von der inhaltlichen und speculativen Vermittelung, auch die geographischen Extreme im Gebiete der hellenischen Philosophie zur einheitlichen Ausgleichung brachte, indem er wahrscheinlich zuerst, jedenfalls aber unter solchen Zeit- und anderen Beziehungen in Athen philosophirte, daß er als der eigentliche Ausgangspunct der attischen Philosophie betrachtet werden kann. Athen glänzte bei seinem Auftreten auf der Höhe seiner hellenischen Hegemonie und zwar eben so sehr in politischer Hinsicht als in Bezug auf Wissenschaften, Künste und gesammte Bildung des nationalen Lebens. Wie es nun in dieser Weise Griechenland vertrat, so wurde es selbst wiederum von Perikles vertreten und in ihm personificirt. Mit diesem lebte Anaxagoras in näherer Verbindung **). Mehre Geisteszierden Athens, z. B. Euripides, suchten des Letztern Weisheit. Selbst Sokrates bezog sich auf ihn, wenn er auch nicht sein Schüler war***).

Mit Recht also gebührt wohl dem Anaxagoras die geschichtliche Stellung, welche ihm hier zugewiesen wird, zumal da selbst kein wesentliches chronologisches Bedenken dagegen erhoben werden kann. Ihn schlechthin den Joniern zuzugesellen und wegen einiger Verwandtschaft mit Anaximander sogar mit den älteren zusammenzustellen, wie meistens geschieht†), widerspricht jeden-

---

*) Arist. Met. II., 1.

**) Plato, Phaedr. p. 370, wo auch Anaxagoras als ein großer Freund und Pfleger der Dialektik bezeichnet wird.

***) Vgl. Plat. Phaed. p. 220 ff. ed. B. Viele Angaben der Alten weisen auf ein persönliches, wenn auch nur entferntes Verhältniß zwischen beiden Philosophen hin.

†) Hegel, a. a. O. macht hiervon eine Ausnahme und weiset dem Anaxagoras die nach unserer Ansicht allein richtige Stelle an. So auch E. Schmidt, Umrisse zur Geschichte der Philosophie.

falls der substantiellen Bedeutung seines philosophischen Lehrbegriffs.

Das Wichtigste nun ist dieses, daß Anaxagoras das Denken (die Vernunft) zum Principe der Weltwirklichkeit machte (Ar. Met. I., 3.) und als reine Thätigkeit setzte (Met. XII., 6.), es zugleich als den wesenhaften Zweck derselben aufstellend und hierin sich von Allen unterscheidend, welche vor ihm von einem Geiste (*νοῦς*) und einer Vernunft (*λόγος*) geredet hatten; denn weder in der mathematischen Verständigkeit der Pythagoräer, noch in dem abstracten thatlosen logischen *νοῦς* der Eleaten, noch in dem, was bei Heraklit der *λόγος* oder bei Empedokles der *κόσμος νοητός* (nach Simplicius) genannt wird, erscheint das Moment des Denkens oder der Verstand als das von sich aus zweckmäßig Wirkende und die Dinge nach sich Gestaltende. Dem Anaxagoras gebührt daher jedenfalls der Ruhm, zuerst gelehrt zu haben, daß der Gedanke als solcher das Urbestimmende und damit das Höchste sei, der Grund und Zweck der Welt zugleich, das wahrhaft Absolute, daß die Welt selbst ihre Bedeutung nur in der Vernünftigkeit habe, d. h. darin, daß sie von der denkthätigen Vernunft ihre Gestalt und Ordnung erhalte, daß daher auch das Gute das Princip und das Wesen der Dinge sei*).

Auf solche Weise würde nun der Gedanke, obwohl noch als das Allgemeine an sich selber und einseitig für sich festgehalten, dem Vielen und Einzelnen nicht negativ gegenübergestellt und in diesem abstracten negativen Gegensatze als das Absolute gesetzt, wie von den Eleaten, sondern (freilich noch äußerlich) als das Allgemeine auf die Einzelnheit des Seienden bezogen und mit der wesentlichen Bestimmtheit des absoluten Wirkens und Sichselbstdarstellens in der Welt gefaßt (*νοῦς ἔστιν ὁ διακοσμῶν* nach Plat. in Phaed. oder *πάντα διεκόσμησε νόος* — nach

*) Außer den bereits mehrfach angeführten Stellen Xen. Mem. Socr. IV., 7. Stob. Ecl. I. p. 356 et passim Sext. Emp. adv. Math. IX., 6.

Simpl.). Der Gedanke erweiſet ſich als ſolcher dadurch, daß er an und in der Welt ſich darbildet und über Alles herrſcht (*πάντων νόος κρατέει* — Anaxag. ap. Simpl.), alſo eben objectiv denkthätig iſt*). Als Allgemeinheit an ſich ſetzte Anaxagoras den Gedanken zugleich als an ſich ſelbſt abſolut, ſchlechthin ſelbſtſtändig, einfach, rein, ununterſchiedlich und ſich ſelbſt gleich, des Leidens untheilhaftig (*ἀπαθὴς*); er darf nichts gemein haben mit dem Vielen oder den außer ihm gegebenen Dingen, vielmehr ſteht er über Allem durch ſich ſelbſt, er erkennt und weiß Alles, was iſt, war und ſein wird**).

Indem nun ſo ein Vernunftprincip die Weltordnung ſetzt und bedingt, ſo bleibt dem (blinden) Schickſale (*εἱμαρμένη*) keine Herrſchaft über die Dinge***).

---

*) Cf. beſonders Anaxagor. ap. Simpl. fol. 23. b. Hier liegt der Uebergang zu der Subjectivität des Sokratiſchen *νοῦς*, des ſubjectiven Geiſtes, angedeutet. — Obwohl nun Anaxagoras jene Grundidee nicht conſequent und ſpeculativ durchgeführt hat, indem er den Gedanken als das abſolute Weſen und als weſenhaften Zweck in ſeiner kosmiſchen Immanenz und Realität aufzuweiſen verſäumte (oder noch nicht vermochte), ſo hat er jedenfalls das große Verdienſt der erſten theiſtiſchen Einführung des Begriffes der vernünftigen Weltbildung.

**) Anaxag. ap. Simpl. f. 33. b. *Νόος δὲ ἔστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστίν.* Ibid. *νόος δὲ πᾶς ὁμοῖος ἐστι.* — — *πάντα ἔγνω νόος.*. Ar. de an. I., 2. *ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν . . ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν.* Ib. III., 5. cf. Phys. VIII., 5. Met. I., 6. *ἐκ δὴ τούτων* (nämlich, weil Alles gemiſcht ſei, außer der Vernunft, welche noch ungemiſcht und rein) *συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν* (*τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές*) *καὶ θάτερον.* —

***) *Ἀναξαγόρας λέγει μηδὲν τῶν γινομένων γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην, ἀλλὰ εἶναι κενὸν τοῦτο τοὔνομα.* Alex. Aphrodis. de fato 2. Cf. Ar. Met. I., 3., wo Ariſtoteles in Beziehung auf Anaxagoras Anſicht von der Vernunftbildung der Welt bemerkt, daß es nicht wohl angehe, dem Ungefähr und Zufalle das Schöne und Gute in den Dingen beizulegen.

Ist aber der Gedanke an sich allgemein und schlechthin einfach und ungemischt, so können die Dinge dem Stoffe nach nicht aus ihm hervorgehen. Ebensowenig können sie aber auch aus Nichts entstehen, weil überhaupt aus Nichts Nichts werden kann *). Es ist demnach nothwendig, einen ewigen Urstoff aller Dinge anzunehmen, in welchem diese ein- für allemal zugleich und beisammen sind **). Alles Entstehen und Vergehen betrifft daher nicht die Realität als solche, sondern ist nur ein Verändern des Verhältnisses an dem Urstoffe selbst ***). Insofern nimmt Anaxagoras allerdings ein zweites Princip der Dinge an und setzt einen doppelten Factor der Weltwirklichkeit. „Wenn man behaupten will, daß Anaxagoras zwei Elemente aufstelle, so stützt sich diese Annahme hauptsächlich auf einen Grund, welchen Jener selbst zwar nicht deutlich darlegt, der aber Denen, welche ihn vorbringen würden, nothwendig zugegeben werden müßte" †). Dieses zweite (materielle) Princip besteht nun in einer Unendlichkeit von Stoffen sowohl der Menge als auch der Kleinheit nach, welche Stoffe als die Keime aller Dinge (*σπέρματα πάντων χρημάτων*) und als die Möglichkeit aller Gestalterscheinungen (*ἰδέας παντοίας ἔχοντα*) genommen werden ††). Diese Urstoffe sind unsinnliche, (*ἀόρατα*) für jede Gattung von Dingen, (z. B. Wasser, Feuer, Ar. Met. I. 3.) gleichartige

---

*) Ar. Phys. I., 4. *Διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν — — ὡς οὐ γινομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος κ. λ. β.* Cf. Simpl. Phys. f. 34. b.

**) Anax. ap. Simpl. Phys. f. 34. b. *Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται.* — Ib. f. 33. b. *Ὁμοῦ πάντα χρῆματα ἦν.* — Diog. L. II., 6. *Πάντα χρῆματα ἦν ὁμοῦ.* Cf. Ar. Phys. VIII., 1. *φησὶ* (sc. Anax.) *ὁμοῦ πάντων ὄντων* etc. Simpl. de coel. f. 145.

***) Ar. Met. I., 3.

†) Ar. Met. I., 8., wo das letztere als das doppelte Princip, als das *τὸ ἓν καὶ θάτερον* (das unbestimmte, gestaltlose — *τὸ ἀόριστον πρὶν μετασχεῖν εἴδους τινός*) bezeichnet wird.

††) Anax. ap. Simpl. Phys. f. 33. b. Ar. de coel. III., 3.

Theilchen (*ὁμοιομέρειαι* oder nach Ar. *ὁμοιομερῆ στοιχεῖα*) ewig und unvergänglich [*διαμένειν ἀΐδια* sc. dieſe *στοιχεῖα*]*). Sie befinden ſich urſprünglich in dem Zuſtande der Ungeſchiedenheit [*σύμμιξις πάντων χρήματων*, nach Simplicius *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*] **) und damit auch der Unbeſtimmtheit und Geſtaltloſigkeit (*ἀόριστα πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός* Ar. l. c.). Sie ſind unendlich der Menge nach, füllen Alles aus und verhalten ſich ſchlechthin unbewegt in reiner Miſchung, oder nach Ariſtoteles (Met. XII., 1.) als Eins. „Alles wird aus dem Seienden dem Vermögen nach, was der Thätigkeit nach Nichtſeiendes iſt, und dieſes iſt das Eins des Anaxagoras. Denn dieß iſt der beſſere Ausdruck für ſeine Behauptung, Alles ſei zuſammen geweſen" ***). Aus dieſem urſtoffigen Eins werden nun durch den *νοῦς* alle Dinge gebildet und zur Weltwirklichkeit geordnet. Er durchdringt Alles †) und iſt der Urheber jeglichen Schönen und Guten ††). Die Weltbildung vollzieht er auf die Weiſe, daß er durch die Bewegung, welche allein von ihm ausgeht, die gleichartigen Theile ſondert und ſie zu beſtimmten Dingen einheitlich zuſammengeſtaltet.

---

*) Ar. de gener. etc. *τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν.* Cf. Met. I., 3., 7. Simpl. Phys. f. 258. a. f. 33. b.: *καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.* Ar. de coel. III., 3., wo die Homoiomerieen *ἀόρατα* heißen. Sext. Emp. pyrrh. hypot. III., 52. Cicero (Ac. qu. II., 37.) nennt ſie particulae similes inter se minutae. Daß der Ausdruck „Homoiomerieen" wohl nicht von Anaxagoras ſelbſt herrühre, iſt ſchon von Anderen bemerkt worden. Ritter, Geſch. d. Ph. I., S. 303. 2. Ausg. Desgl. Hegel, Vorb. über Geſch. d. Ph. Theil I., S. 399. Reinhold (Geſch. d. Ph. I., S. 53. Anm.) iſt gegentheiliger Meinung.

**) Ar. de coel. III., 3. *εἶναι γὰρ ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων.* Cf. Simpl. l. c. Diog. L. II., 6.

***) Cf. Ar. Phys. III., 5. Simpl. Phys. f. 33. b. und 38. a.

†) Anax. ap. Simpl. l. c. *Πάντα διεκόσμησε νόος.* — Diogl. l. c. *πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε.* Cf. Ar. Met. I., 4. Plat. Cratyl. pag. 290. Cf. Simpl. de coel. f. 145.

††) Ar. de an. I., 1. und 2.

In jedem Gestaltdinge kommen stets alle Elemente ihrer Natur nach vor; doch ist eine Art die vorherrschende, von dieser hängt dann die Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Dinges ab (**Lucret. de rer. nat. I., V. 875. flg.**). Das Vergehen der Dinge geschieht durch die Auflösung solcher bestimmten Gestaltbildungen*). Uebrigens haben alle so gebildeten Wesen, mithin auch die Welt, einen Anfang; ewig sind nur die zwei Principien, der *νοῦς* und die ungeschiedenen Homoiomerieen**).

So wie der *νοῦς* Alles ursprünglich zur Welttotalität gestaltet, so waltet er auch in derselben und erscheint somit als Weltseele. Besonders aber wirkt er in den lebendigen Wesen***); doch bleibt er sich überall gleich (*νόος δὲ πᾶς ὁμοῖός ἐστι* **Anax. ap. Simpl.**).

Hinsichtlich des Erkennens läßt sich die Meinung des Anaxagoras nicht positiv bestimmen, indem er sich darüber schwankend und unentschieden ausgedrückt zu haben scheint und den Sinnen bald Wahrheit beimißt, bald aber auch wieder nicht, nur die Vernunft als das Kriterium derselben betrachtend. Es ist dieses im Allgemeinen seiner speculativen Grundlehre gemäß, da einerseits die ursprünglichen Elemente unwahrnehmbar sind, also nur erkennbar durch das Denken als solches, andererseits aber auch in den Erscheinungen oder den

---

*) Ar. Phys. VIII., 1. *φησὶ — — κίνησιν ἐποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.* Besonders Simpl. Phys. f. 6. b. *φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ὄντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρατηριζομένου* etc., womit zu vergleichen die oben angeführte Stelle des Lucrez. Ib. f. 33. b. 35. a. 67. a. Idem de coel. f. 145. *νοῦς δὲ αὐτὰ (χρήματα) διακρίνας διεκόσμησε.*

**) Simpl. l. c. f. 106. a. *ὥσπερ οὖν ἐν ἑκάστῳ ἀρχὴ γίνεταί ποτε τῆς διακρίσεως, οὕτως καὶ ἐν τῷ παντί.* Cf. ib. f. 237. a. Cf. Ar. Phys. III., 4.

***) Vgl. besonders Aristoteles de an. I., 2. *ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν* (sc. *νοῦν*) *τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις παὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις.* Ibid. III., 5. Cf. Ar. de plant. I. 1. Id. de part. anim. IV., 10. Plut. de plac. phil. V., 20.

einzelnen Dingen vorkommen, mithin so wenigstens mittelbar auch in den Kreis sinnlicher Erkenntniß fallen können *).

Anmerkung. Diogenes von Apollonien und Archelaus können nicht als Solche angesehen werden, durch welche die philosophische Idee eigenthümlich fortbestimmt worden. Ihre geschichtliche Bedeutung haben sie daher nicht sowohl in ihrer Lehre, welche nur eine Art von Modification des älteren ionischen Lehrbegriffes gewesen zu sein scheint, als vielmehr darin, daß sie mit beitrugen, die Philosophie nach Athen zu verpflanzen und hier den philosophischen Geist zu wecken **).

Zweite Epoche.

Teleologisch-anthropologische Stellung der Idee.

(Von den Sophisten bis auf Platon).

Die ontologisch-kosmologische Gedankenrichtung suchte den Begriff des Seins als solchen oder in seiner Wesenheit an und für sich und zwar mit Bezug auf die kosmische Wirklichkeit. Geist und Realität, Subjectivität und Objectivität wurden noch mehr oder weniger in ihrer gegebenen Einheit angeschaut und bei der Untersuchung festgehalten. Der Geist als das denkende Moment erhob sich noch nicht zu dem freien Selbstbewußtsein seiner Absolutheit, zum Bewußtsein seiner subjectiven Freiheit. So wie überhaupt das griechische Leben bis auf Perikles herab mehr ein unbefangen objectives Handeln und geistiges Darstellen war als ein reflexives Objectiviren der Welt und des Menschenthums, so blieb auch bis dahin die Philosophie vorzugsweise in dieser rein objectiven Speculation stehen. Erst durch Anaxagoras stellte sich die denkende Macht mit dem Bewußtsein ihrer höheren Wesenheit der reinen Real-Objectivität gegenüber, aber nur noch als das abstract Allgemeine an und für sich, wohl mit der Bestimmung der Absolutheit des wir-

*) Ar. Phys. I., 4. de coel. III., 3. Met. IV., 5., 7. Sext. Emp. adv. M. VII., 90. Idem, Pyrrh. Hyp. I., 33. Cic. ac. qu. I., 12. II., 31.

**) S. über Beide besonders Ritter, G. d. Philos. Bd. I.

kenden Princips, aber noch nicht als die in dem Wirken sich selbst erst realisirende und zum concreten Dasein selbstvermittelnde Freiheit. Oder mit Anaxagoras kam das Denken zum allgemeinen Bewußtsein seiner selbstständigen Wesenheit, jedoch noch nicht zum Selbstbewußtsein seiner freien Wirklichkeit, seiner Subjectivität. Allein einmal an dieser Gränze angelangt, trieb es sich durch seine eigene Nothwendigkeit fort zur concreten Bestimmung seiner absoluten Wesenheit; es suchte sich durch sich selbst als das Princip seiner eigenen Wirklichkeit näher zu fassen, seine Selbstständigkeit dem gegebenen Sein gegenüber als eine an und für sich bestimmbare zu behaupten und sie somit zum eigentlichen Prädicate aller Dinge zu machen. Hiermit erschien das Denken zuerst als seine an ihm selbst gesetzte Freiheit, eben als Subjectivität, woraus dann natürlich folgte, daß es sich auch in dieser subjectiven Absolutheit, so wie als Grund des wahrhaften Seins, so auch als den Endzweck setzte*). Von nun an tritt demnach die Subjectivität in den Mittelpunct der denkenden Strebungen, sie wird der Gegenstand des Begriffes — eine neue Gedankenrichtung kommt in das gesammte griechische Leben und zugleich in die Bestimmungsweise der philosophischen Idee**).

Zunächst nun charakterisirt sich diese subjective Richtung des philosophischen Gedankens in der Weise einseitig abstracter Beziehung des selbstbewußten Denkens auf sich selbst, d. h. in der Art, daß die Subjectivität sich schlechthin an und für sich setzt und bestimmt, sich hier-

*) Bei Anaxagoras erscheint allerdings schon die Vorstellung des Zweckes und Zweckmäßigen in Beziehung auf den νοῦς, allein dieser setzt sich noch nicht selbst als den Zweck schlechthin und an und für sich, sondern eben überhaupt nur als die Zweckmäßigkeit. Man möchte sagen, daß Anaxagoras nur noch die mechanisch-kosmische Teleologie, nicht die subjectiv-ethische hervorhob.

**) Wie sich dieser neue subjective Standpunct allmählig in allen Beziehungen innerhalb der griechischen Nationalität geltend machte (z. B. in Politik, Literatur und selbst zum Theil in der Kunst und Religion) kann hier nicht näher nachgewiesen werden.

mit in einseitiger Negativität dem objectiven Sein gegenüber als alleinigen Zweck und als ausschließliches Princip der Wahrheit behauptet. Dieser Standpunct, welcher gewissermaßen das Extrem des rein ontologisch-kosmologischen bildet, kann daher als der teleologisch-subjective bezeichnet werden. Das philosophische Problem beschränkt sich nun zunächst darauf, zu erkennen, wie die denkende Subjectivität als diese sich selbst Zweck sei und sich als Zweck geltend zu machen habe. Die Form, in welcher die Subjectivität hier noch gesetzt wird, ist die menschliche, so daß dieser Standpunct im Allgemeinen auch als der teleologisch-anthropologische bezeichnet werden kann. Die Frage läßt sich mithin genauer so aufstellen: „wie ist der Mensch in seiner Zweckbeziehung zu fassen und zu bestimmen?"

Betrachtet man diese Frage näher, so zeigt sich bald, daß sie unter einen doppelten Gesichtspunct fallen kann, nämlich ein Mal unter den der subjectiven Individualität, also unter den des Subjects, und dann unter den der subjectiven Allgemeinheit, d. h. unter den der objectiv-anthropologischen Subjectivität überhaupt. Jener erste wird in der Geschichte dargestellt durch die Sophisten, dieser andere durch Sokrates und die Sokratiker.

a. Standpunct des anthropologischen Subjects. (Die Sophisten).

Mit den Sophisten beginnt die Herrschaft des subjectiven Gedankens; es wird mit seiner absoluten Macht Ernst, und er sucht sich im Bewußtsein seiner selbstmächtigen Bestimmtheit zu setzen. Indem er aber so den absoluten Ausgang von sich nimmt und Alles sich unterwirft und auf sich bezieht, verfährt er zunächst nur noch einseitig negativ, d. h. er sucht die Berechtigung alles objectiv Seienden außer ihm selbst zu verneinen*).

Die Sophistik, insofern sie hier als ein besonderes und nothwendiges historisches Bestimmungsmoment in der griechischen

*) Ὁ μὲν (sc. σοφιστὴς) ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα etc. Plat. Soph. p. 275. e. B.

Philosophie genommen werden muß, zeigte sich nun in ihrer eigenthümlichen Bedeutung darin, daß sie das subjective Individual-Bewußtsein als solches oder in seiner reinen Abstraction zum Principe aller Wirklichkeit machte und diese mithin nur so weit gelten lassen wollte, als sie von der Vorstellung des Subjects selbst gesetzt wird. Daher kann denn der bekannte Ausspruch des Protagoras: „der Mensch (das Subject als dieses) ist aller Dinge Maß, des Seienden, daß es ist, des Nichtseienden, daß es nicht ist"*), als der allgemeine Grundsatz der Sophistik angesehen werden. So führten denn die Sophisten die Wahrheit und den Zweck auf das Individuum allein zurück und leugneten hiermit die Allgemeingültigkeit der einen wie des andern. Wahr ist ihnen deßhalb nur das, was dem jedesmaligen Subjecte in seiner jedesmaligen individuellen Stimmung als wahr erscheint (*παρὰ τὰς διαφόρους αὐτῶν* [sc. *ἀνθρώπων*] *διαθέσεις* nach Sext. Emp.); was ihm überhaupt nicht erscheint, ist so gut wie gar nicht**). Gleicherweise hielten sie es mit dem Sittlichen. Auch das Gute ist bloß relativ oder ist nur das, was nach eines jeden Menschen Gefühl und Ansicht als gut gelten kann, und eben so hinsichtlich des Bösen***). Die äußerste Consequenz hiervon war,

---

*) *Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Diog. L. IX., 51. Bestimmter wird das Moment des individuellen Subjects in Beziehung auf diesen sophistischen Grundsatz hervorgehoben bei Platon (Theaet. p. 68. und p. 100. e. B.). So heißt es z. B. hier: *μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μή.* cf. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I. 216., wo eine nähere Erklärung des Satzes aus dem bezeichneten Gesichtspuncte gegeben ist.

**) *Ὡς τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστι.* Plat. Theaet. p. 89. ib. p. 68., 69., 87. Damit stimmt überein Sext. Emp. *Καὶ διὰ τοῦτο τίθεσι τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ μόνα.* Sext. E. l. c. Hiermit ist zu vergleichen: Id. adv. Matth. VII., 60., wo er bemerkt, da den Sophisten (dem Protagoras) alle Wahrheit etwas bloß Relatives sei: *Καὶ τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν.* cf. ibid. 63. 64., 388.

***) Plat. Theaet. p. 100. *τοῦτον καὶ λέγω σοφὸν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακὰ μεταβάλλων ποιήσει ἀγαθὰ φαί-*

daß es nach Protagoras kein anderes eigentliches Wissen giebt, als das sinnliche [oder in logischer Weise gefaßt, das wahrscheinliche]*). Diese subjective Isolirung brachte es nun mit sich, daß ihr gegenüber Alles als nichtig, als Täuschung und haltungslos dargestellt werden mußte, und zwar mittels der Subjectivität des Denkens selbst. So entstand denn natürlich eine Art ironischer Behandlungsweise der Objectivität (gewissermaßen im modernen Sinne), ein Streben, das objectiv-bestimmte Bewußtsein zu lockern, unsicher zu machen und zu verwirren, hauptsächlich dadurch, daß man es in Widersprüche mit sich selbst verwickelte [ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὑτῷ] **). Protagoras soll dieses so ausgedrückt haben: es gäbe über jedes Ding zwei einander widersprechende Ansichten***). Hiermit bildete sich von selbst ihre dialektische Methode†), welche freilich von dem rein abstract-subjectiven Standpuncte aus mehr nur eine logische formelle Kunst als eine substantielle Entwickelung der Wahrheit der Sache selbst war††). Es kam bei der sophistischen Dialektik ganz eigentlich darauf an, zu behaupten und darzuthun, daß nichts objectiv-allgemeine Bedeutung habe, daß Alles nur relativ sei, nichts an sich wahr, daß von Jedem Jegliches gleich sehr ausgesagt werden könne (*πάντα*

νεσθαί τε καὶ εἶναι. Es giebt in ethischer Hinsicht nur einen Unterschied zwischen Besser und Besser, keinen absoluten zwischen Gut und Bös. *Ἐγὼ δὲ, βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων.* ib. p. 102.

*) *Οὐκ ἄλλό τι ἔστιν ἐπιστήμη, ἢ αἴσθησις.* Theaet. p. 87., womit zu vergleichen: ib. p. 69. *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεί ἐστιν, καὶ ἀψευδὴς, ὡς ἐπιστήμη οὖσα.* Sonst noch an mehren Stellen in diesem Dialoge und im Euthydem.

**) Plat. Soph. p. 305 und 306.

***) *Ἔφη* (sc. Protagoras) *δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις.* Diog. L. IX., 51.

†) *Οὗτος* (sc. Protag.) *πρῶτος διείλεκται.* Diog. a. l. c.

††) Beispiele über die Art dieser abstract-subjectiven Dialektik s. bei Platon im Euthydem, z. B. S. 53. ff. Sonst über den Charakter der sophistischen Dialektik überhaupt Platon's Dialog „Sophista." Auch im Phaedrus wird bemerkt, daß es den Sophisten auf die Wahrheit der Sache nicht ankomme. Vgl. auch Aristoteles de Soph. El. 33.

ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί. [Plat. Crat. p. 200.]). Die Sophisten wiesen so das Princip des Widerspruchs zurück und suchten jede objectiv-dogmatische Ueberzeugung als unhaltbar aufzuweisen, Jegliches auf rein zufällige Gründe zurückführend. Dieses Streben wird in dem bekannten Satze ausgedrückt, daß sie gesucht und verstanden, den schlechteren (schwächeren) Grund zum besseren (stärkeren) zu machen*). Sie besaßen die Kunst, Alles zu behaupten und zugleich zu bestreiten, das noch so Verschiedene als Dasselbe und umgekehrt darzustellen**).

Das allgemeine Verhältniß nun der Sophistik zur Philosophie ist darin anzuerkennen, daß sie einerseits das reflexive Bewußtsein vielseitig entwickelt und in seinen möglichen Formen näher bestimmt (also die formelle Dialektik gefördert) hat, worin sie sich als Fortbildung des Eleaticismus erweiset, dann daß durch sie andererseits das Leben und seine Beziehungen, eben die ethisch-anthropologischen (praktisch-teleologischen) Momente, zum Inhalte und Gegenstande jenes dialektischen Denkens gemacht worden sind. Sie bildet insofern die eigentliche Einleitung sowie in die Wissenschaftlichkeit der Philosophie überhaupt, so in die Ethik insbesondere. Das Mittel, welches die Sophistik in diesem ihren Wirkungskreise anwendete, war die Rede. Sie brauchte sie als die Kunst, durch sprachlich-gewandte Entwickelung und Veranschaulichung der verschiedenen Bezüge, welche Alles und Jegliches vor dem reflexiven Bewußtsein haben kann, dieses selbst, theils an und für sich oder formell-subjectiv frei zu machen, theils seine Stimmung zu ändern oder die ἑτέρα ἕξις nach Platon zu vermitteln. Denn da nach ihnen für Jeden das wahr ist, was ihm in dieser oder jener Stimmung so scheint, eine Stimmung aber besser sein kann als die andere, so muß der Lehrer der Weisheit (σοφιστής) sowohl für das Wissen als auch für's Handeln die Kunst der Veränderung der Stimmung verstehen***).

*) Τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν. cf. Aristoph. Nub. 886. seq. und Plat. Apol. Socr. p. 44.

**) Plat. Politicus, p. 63.

***) Plat. Soh. p. 101., (wo der Arzt als Beispiel genommen wird)

Aus dieser Bestimmung der Sophistik ergab sich das Streben der Sophisten, öffentlich zu lehren, (*Ὁμολογῶ* [Protag.] *τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*, Plat. in Protag. p. 101. cf. besonders Apol. Socr. p. 45., wo Sokrates dieses Streben der Sophisten lobt) und, da das griechische Leben mit allen seinen Zwecken vorzüglich im Staate aufging, die politischen Bezüge zu eigentlichen Gegenständen ihrer dialektisch-rhetorischen Thätigkeit zu nehmen. Hierbei blieb jedoch ihr wesentliches Augenmerk die Bildung überhaupt und insbesondere die zu einer gewissen Lebensklugheit; denn in ihr allein fanden sie die angemessenste Befriedigung des eigentlich menschlichen Bedürfnisses*).

Die Sophistik bildet auf diese Weise für die griechisch-nationale Ansicht einen bedeutsamen Wendepunct, indem sie die bisherige objective Ueberzeugung wankend machte und der traditionellen Autorität derselben gegenüber das Recht der subjectiven Freiheit hervorzustellen und zu behaupten bemüht war. Die Macht dieses subjectiven Princips kann insofern als das Signal der Umwandelung des nationalen Geistes in Griechenland betrachtet werden. Daß dieser Gegensatz gegen die traditionelle Nationalüberzeugung im Gebiete der Religion vorzugsweise empfunden werden mußte, bedarf der näheren Nachweisung nicht**).

μεταβλητέον δ'ἐπὶ θάτερα. ἀμείνων γὰρ ἡ ἑτέρα ἕξις. Οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον. ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁδὲ σοφιστὴς λόγοις. Im Protagoras (p. 91.) läßt Platon den Sophisten bezeichnen als *ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν.* So an vielen Stellen im Protagoras und im Sophisten. — Ueber die sophistische Kunst der Rede und ihre Macht in Beziehung auf das subjective Bewußtsein vgl. besonders Plat. Gorg. p. 16.

*) Vergl. hierüber besonders Platon's zwei Dialoge sc. Sophista und Protagoras. So heißt es im Letztern (p. 99): *ἐπιθυμεῖν δέ μοι δοκεῖ* (sc. Hippocrates) *ἑλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει· τοῦτο δὲ οἴεται οἱ μάλιστα γενέσθαι, εἴ σοι συγγένοιτο*, besonders p. 104.

**) Vergl. Sext. Emp. adv. M. IX., 54—58., besonders Aristopha-

Dieses dialektisch-rhetorische Streben mußte übrigens seiner ganzen Natur und Zweckrichtung nach einerseits wohl in eine frivole Kunst der Schein- und Schaurednerei (*φαινομένη σοφία, οὖσα δὲ μή* nach Aristoteles) ausarten, sowie es andererseits die Veranlassung der methodischen Ausbildung der griechisch-classischen Staatsberedsamkeit wurde *).

Nach obigen Andeutungen wird es wohl überflüssig sein, eine weitere Apologie der Sophisten aus dem Gesichtspuncte ihrer historischen Wichtigkeit für die Fortbildung der Philosophie bei den Griechen zu versuchen. Ohne die Sophistik wohl kein Sokrates, ohne diesen kein Platon, ohne Platon kein Aristoteles**).

Persönlich wurde die Sophistik zahlreich dargestellt, obwohl weniger die eigentlich philosophisch-wissenschaftliche Seite derselben, als nur die rhetorische und die des intellectuellen und praktischen Subjectivismus gegenüber dem alt-nationalen Bildungstypus. Als die bedeutsamsten in der ersten Hinsicht und als die berühmtesten überhaupt sind uns, namentlich durch Platon und Aristoteles, Protagoras und Gorgias überliefert worden.

Protagoras erscheint dem Gorgias gegenüber mehr nur mit der Bedeutung der thetischen Grundlegung der Sophistik, indem er zuerst und entschieden die individuelle Subjecti-

---

nes in den Wolken. Plat. de legg. X., pag. 72. seqq. pag. 76., wo unter Anderem die Worte: *θεοὺς εἶναι πρῶτον φασὶν οὗτοι* (sc. Sophistae) *τέχνῃ, οὐ φύσει, ἀλλὰ τισὶ νόμοις.*

*) Besonders Plat. Gorg. p. 24. et 25. Sophist. passim. Ferner Arist. Soph. El. 1. et 33. Philost. Vit. Sophist. in prooem. Cicer. Brut. 12., wo es außer Anderem, wenn auch zunächst nur von den Siciliern Corax und Tisias, doch zugleich mit bestimmtem Bezuge auf Protagoras und Gorgias heißt: „nam ante neminem solitum via nec arte — — dicere."

**) Hegel hat die philosophische Stellung der Sophisten angemessen gewürdigt. S. dessen Vorles. über die G. d. Ph. Bd. II., gleich im Anfange. Vgl. auch in dieser Beziehung Herrmann, über Ritter's Darstellung der Sokratischen Systeme an mehren Stellen.

vität oder das einzelne Subject als solches zum Kriterien aller Dinge machte, also die Relativität alles Seienden und aller Wahrheit aussprach. Alles ist nur, insofern es vorgestellt wird, wie wir oben unter Anführung seines berühmten Lehrsatzes berichtet haben. Uebrigens wird er, namentlich bei Platon, als der vorzüglichste Träger der Sophistik bezeichnet *).

Gorgias führte die Thesis des Protagoras auf ihre eigentliche Consequenz, indem er sie nach ihren antithetischen Bezügen dialektisch betrachtete**). Er kam so natürlicher Weise zu dem Resultate, daß sich über die Dinge überhaupt eigentlich nichts aussagen lasse, und daß die Vorstellung selbst in der That nur das einzig Reale sei. In der formell-subjectiven Rhetorik und Dialektik war er besonders berühmt***). Mit dieser dialektischen Subjectivitätslehre des Gorgias hing wohl auch seine Schauederei (ἐπίδειξις) zusammen, in welcher er als der größte Meister geschildert wird. In ihr scheint er besonders den sophistischen Grundsatz des Protagoras, „daß sich über alle Dinge zwei entgegengesetzte Bestimmungen aussagen lassen," praktisch angewendet zu haben†).

---

*) Plat. in Prot. p. 85., wo er von Sokrates σοφώτατος der damaligen Zeit (τῶν γε νῦν) genannt wird. — Als Urheber der sophistischen Dialektik bezeichnet ihn Diog. L. IX., 53.: οὗτος πρῶτος διελείκται. Plato (Phaedr. 365.) lobt seinen Styl. Sonst ist über ihn besonders zu vergl. Sext. Emp. adv. M. IX., 55—57. Ueber die einseitige Subjectivitätslehre des Protagoras verdient Vergleichung, was Aristoteles bemerkt und ausführt, Met. IV., 5.

**) Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. Sext. Emp. adv. M. VII., 65. Ueber das weitere antithetisch-dialektische Verfahren des Gorgias s. ib. die folgenden cf. Aristoteles de Xenoph Zen. et Gorgia c. 5 et 6.

***) Plat. Phaedr. p. 364.

†) Vgl. Arist. de soph. El. 33. Bei Platon (Hipp. maj. p. 6.) heißt es: Γοργίας τε γὰρ οὗτος ὁ Λεοντῖνος σόφιστὴς δεῦρο ἀφίκετο, δημοσίᾳ οἴκοθεν πρεσβεύων, ὡς ἱκανώτατος ὢν Λεοντίνων τὰ κοινὰ πράττειν· Καὶ ἔν τε τῷ δήμῳ ἔδοξεν ἄριστα εἰπεῖν, καὶ ἰδίᾳ ἐπιδείξεις ποιούμενος καὶ συνὼν τοῖς νέοις χρήματα πολλὰ εἰργάσατο. cf. Plat. Gorg. Cic. de orat. I, 22. III., 32.

Außer diesen beiden Sophisten wird noch besonders Prodicus von den Alten gerühmt als Einer, welcher in dialektischer Kunst und Rede besonders stark war und deßhalb auch von der Jugend vielfach gehört wurde und auf diese Weise großen Reichthum erwarb*). In Beziehung auf die Volksreligion scheint er eine Art von Euhemerismus gelehrt zu haben**).

b. Standpunct der anthropologischen Subjectivität als solcher (Sokratik).

Die Sophistik hat ihre eigenthümliche Bedeutung darin, daß sie einerseits das Princip und die Freiheit des subjectiven Bewußtseins der objectiven Realität gegenüber zur Anerkennung bringen will, andrerseits aber dieses Princip der subjectiven Freiheit in der bloßen Zufälligkeit und Willkür des individuellen Subjects aufgehen läßt. Sowie sie daher in der ersten Hinsicht dem Denken sein ewiges Recht, nur von sich auszugehen und mit sich anzufangen, zuzueignen und näher zu bestimmen sucht, so verkennt sie doch in der anderen die wahre Substanz dieses Rechts, indem sie die Allgemeinheit des Wahren und des Guten leugnet und Beides eben bloß auf die Individualität des Empfindens und Vorstellens zurückführt. Es konnte deßhalb nicht fehlen, daß der Gedanke im Suchen seiner eigentlichen Wahrheit durch sich selbst zu dem Bewußtsein jener Einseitigkeit gelangte und dieselbe durch eine fortschreitende Bewegung innerhalb seiner möglichen Verhältnisse aufzuheben bemüht war. Das Nächste, was ihm hier begegnete, war natürlich die Identität des *νοῦς* in den Subjecten oder eben die an und

---

Brut. 12, wo unter Anderem von Gorgias gesagt wird: Quod judicaret, hoc oratoris esse maxime proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus affligere.

*) Plat. Hipp. maj. pag. 6: *λέγων* (sc. Prod.) *τ' ἐν τῇ βουλῇ πάνυ εὐδοκίμησε* etc. Besonders aber lobt ihn Sokrates im Protagoras (p. 149), wo er seine Weisheit eine göttliche nennt: *ἡ Πρωδίκου σοφία θεία τις εἶναι πάλαι* u. s. w. So in mehren Dialogen, z. B. im Protagoras, Meno.

**) Sext. Emp. adv. M. IX. 18.

für sich identische Subjectivität. Hiermit müßte sich ihm die eine allgemeine Geltung des subjectiven Denkens gegenüber der zerstreuten Isolirung sowohl der Dinge, als auch der subjectiven Individuen ergeben, also auch eine Allgemeinheit des Wahren und des Zweckes, wobei freilich der Standpunct des Menschlichen (das anthropologische Moment) als die allgemeine Form des Subjectiven festgehalten würde*). Diese hierauf sich beziehende neue Metamorphose der griechischen Philosophie geht daher in folgerichtiger Immanenz aus der Sophistik hervor und hat letztere als eine Bestimmung ihrer, d. h. sie ist insofern selbst noch sophistisch, als sie das, was in der Sophistik als ein nothwendiges Moment des philosophischen Denkens selbst ist, nämlich die Anerkennung des freien Subjects und die dialektische Vermittelung dieser Anerkennung, auf die Allgemeinheit und typische Wesenheit der anthropologischen Subjectivität anwendet.

Vertreten wird nun diese neue organische Phase der philosophischen Idee durch Sokrates und die Sokratiker, so daß sie selbst als die Sokratische bezeichnet werden kann.

α) Sokrates.

„Indem Sokrates sich mit dem Sittlichen beschäftigte und hierüber zuerst allgemeine Bestimmungen aufzustellen bedacht war, suchte er in vernünftiger Weise das Was auf. Er setzte aber das Allgemeine und die Bestimmungen nicht als getrennt" **). Aristoteles bezeichnet in diesen Worten die wesentliche und wahre Stellung des Sokrates zur grie-

*) Die ideologische Stellung des Gedankens bei Platon und Aristoteles erhebt sich darin über diese teleologisch-anthropologisch, daß sie die Subjectivität des νοῦς in der Bedeutung ihrer objectiven Wesenheit, d. h. in dem Bewußtsein, daß sie eben so sehr die Wahrheit und der Zweck der Dinge überhaupt als des menschlichen Lebens ist, zu begreifen sucht.

**) Arist. Met. XIII. 4, womit besonders zu vergl. ib. 9 und I, 6, wo ganz dieselbe Angabe vorkommt, nur noch mit dem Zusatze, daß Sokrates von der Betrachtung der gesammten Natur abstrahirt habe.

chischen Philosophie; denn in der That war er der Erste, welcher den substantiellen Inhalt der Idee in dem Sittlichem als solchem oder in der sittlichen Wesenheit fand. Bisher war dieses Moment entweder gar nicht in den Kreis der speculativen Bewegung des Denkens gezogen worden, oder hatte, wo solches geschehen, nur eine relative und abhängige Bedeutung gewonnen. Denn vor den Sophisten blieb das Seiende an und für sich der herrschende Gedanke, und das Sittliche wurde, wo es zur Sprache kam, (z. B. bei den Pythagoräern und dem Empedokles) nur auf ontologische Voraussetzungen gegründet, bei den Sophisten selbst aber bildete es blos Moment und Gegenstand ihres dialektischen Egoismus. Sokrates nun erhob es zum selbstständigen philosophischen Grundgedanken und zwar in der Form des Begriffes; denn er suchte das Was desselben zu bestimmen oder seine Allgemeinheit zugleich als ein Bestimmtes zu erkennen.

Im Besonderen hat die Sokratische Stellung eine doppelte Seite, nämlich die eigentlich praktische und die wissenschaftliche. Denn indem Sokrates das Gute als die Wahrheit und den Inhalt der subjectiven Freiheit setzte (es zum subjectiven Wesen machte), erscheint er als der Begründer der Moral in dem Sinne der subjectiv-freien und selbstbewußten Güte*); indem er aber diese praktische

*) *Οὐδὲν γάρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν, μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον, μήτε ἄλλου τινὸς οὕτω σφόδρα, ὡς τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται· λέγων ὅτι οὐκ ἐκ χρημάτων ἡ ἀρετὴ γίνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τἆλλα τἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ.* Plat. Apol. Socr. p. 70. Das *γνῶθι σεαυτόν* des Sokrates weiset gleichfalls auf die anthropologisch-subjective Basis des Sittlichen hin und enthält ganz eigentlich das formelle Princip der Sokratischen Moral. Entschieden wird diese anthropologisch-subjective Basis der Selbstkenntniß angedeutet bei Platon im Phädrus (passim) und bei Xenophon in den Memorabilien, wo der Mangel der Selbstkenntniß für eine Art von Wahnsinn der Weisheit gegenüber bezeichnet wird. *Τὸ δὲ ἀγνοιεῖν ἑαυτὸν - - ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι.* Mem. III., 9. cf. ib. IV, 2. Die theologische Ansicht des Sokrates blieb dieser moralischen gewisserma-

Subjectivität auf das Wissen zurückführte und zwar so sehr, daß er ihre Wahrheit mit der Wahrheit des Wissens selbst identificirte (φρόνησις ἡ ἀρετή*), wurde er veranlaßt, die Bedeutung und Form des wahren Wissens, d. h. des mit seinem Inhalte identischen Wissens, selbst genauer zu erforschen. Er befreite hiermit einerseits das Wissen von der objectiven ontologischen Gebundenheit, indem er es auf das Princip der subjectiv-freien Vernunft zurückführte (wozu die Sophisten die Einleitung gegeben), andrerseits aber verneinte er auch an ihm eben die sophistische formale Abstraction (die Dialektik der bloßen Vorstellung) und suchte dagegen die Dialektik des substantiellen Begriffes zu begründen — er wurde der Urheber der objectiven Dialektik, d. h. der Dialektik des Inhalts. Das Allgemeine sollte in der Identität mit seinen Bestimmungen gedacht und erkannt werden — dieses ist der wahre Standpunct der Wissenschaft; das Verdienst, ihn zuerst signalisirt zu haben, gebührt dem Sokrates**). Er hat

---

ßen untergeordnet, und die Sokratische Religionslehre war daher mehr eine praktische (wie etwa die Kantische) als eine theoretisch selbstständige und speculative. Dieses geht aus vielen Stellen hervor, namentlich bei Xenophon in den Memorabilien. Das *Πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας* (Memor. IV, 2) bezeichnet den religiösen Standpunct in deutlicher Weise. cf. ib. I, 1 und 19. IV. 19, 25 et passim. Auch Platon's Apologie giebt hiefür mehrfache Belege.

*) Plat. Meno. Xenophon, Mem. an mehren Stellen Arist. Eth. Nic. VI, 13. Id. Eth. Eud. VII, 13. besonders Diog. L. II, 31. Uebrigens wird schon dem Protagoras die Ansicht beigelegt, daß die Weisheit und Wissenschaft für den Menschen das Höchste sei. (Plat. in Prot. pag. 173.)

**) *Δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης. ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς.* Ar. Met. XIII. 4., womit zu vergleichen ib. 9. *ἐοὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον.* Jedes suchte er so in seinem wesenhaften Sein (*κατ' οὐσίαν*) und nach seinen Kategorieen (*κατὰ γένη*) zu erkennen, also eben in seiner Identität mit sich. *Σκοτῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τι ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων.* Xen. Mem. IV, 6, §. 1. cf. Ar. de

die Bedeutung der wissenschaftlichen Dialektik definirt und die dialektische Methodik nach ihren wesentlichen Momenten zum bestimmten Bewußtsein gebracht. Was vor ihm in der Schule der Eleaten oder durch Heraklit, Anaxagoras und die Sophisten in dieser Hinsicht vorkam, war mehr nur eine dialektische Praxis, welche er zur Selbsterkenntniß vermittelt hat, indem er das dialektische Selbstbewußtsein oder das Selbstbewußtsein der Dialektik zuerst gebildet und die Dialektik in die eigentliche Logik erhoben. Hiermit stellte er sich nun an die Spitze der wissenschaftlichen Philosophie der Griechen*). Auch in der Ausübung zeigte er diese Logik des dialektischen Bewußtseins und suchte sie bei Anderen zu vermitteln, indem er die besonderen Verhältnisse mit dem Allgemeinen, die subjectiven Ansichten mit der Wesenheit der Sache in Einklang zu bringen**), die Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln, Alles auf seine Gründe zurückzuführen, somit eine objective Ueberzeugung mit dem Bewußtsein der Nothwendigkeit durch seine Lehrmethode zu bewirken bemüht war (*διδάσκων — — δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἡ δὲ ἀπειθεῖ*, Plat. Phaedr. p. 372). Er that dieses theils auf indirecte (ironische) Weise, theils

---

Part. An. I, 1. gegen das Ende, wo von dem Sokrates das „*ὁρίσασθαι οὐσίαν*" ausgesagt wird; desgl. Xenoph. Mem. IV, 5, §. 12, (*διαλέγειν κατὰ τὰ γένη τὰ πράγματα*).

*) Wie sehr es Sokrates angelegen war, jenes logisch-dialektische Selbstbewußtsein hervorzubilden, erweiset Platon's Phädrus, wo, wenn gleich meist in rhetorischem Bezuge, die Erfordernisse der wahren dialektischen Kunst mit Bestimmtheit hervorgehoben werden. Vorzüglich dringt er auf richtige Definition des Gegenstandes, auf das Bewußtsein der Sache (*οὐσία ἑκάστου·* p. 100 u. 101. *κατ' αὐτό πᾶν ὁρίζεσθαι* p. 385), auf angemessene Eintheilung und überall auf eine innere organische Immanenz des Ganzen (p. 361, 362, 372, 373, 385). — Vgl. Ar. Met. XIII., 4. *Ἐκεῖνος* (sc. Socr.) *εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.* Cf. besonders Xenoph. Mem. IV., 5. §. 12, 13, 14 und 15.

**) Plat. Phileb. p. 219 u. 220. Id. Politicus p. 63. Dann Cratyl. p. 236.

aber auch auf mehr directe, welche letztere vorzüglich in seiner Mäeutik hervortrat *).

Obwohl nun Sokrates auf diese Weise die Idee des wissenschaftlichen Wissens zuerst in ihrer Wahrheit bestimmt hat, so darf doch nicht behauptet werden, daß hierin, wie überhaupt in der dialektischen Thätigkeit, seine vorzüglichste und wesentlichste Bedeutung für die Philosophie zu suchen sei **). Es könnte dieses freilich schon dadurch scheinbar gerechtfertigt werden, daß selbst die Anklage gegen Sokrates auf den Mißbrauch subtiler Betrachtungen und dialektischer Kunst gerichtet war ***), ferner, daß er die Wissenschaft für das Höchste im Menschen erklärte †), und daß er die dialektische Gewandtheit, so wie die Betrachtung des Uebersinnlichen (μετεωρολογία) für die Quelle aller Geisteserhabenheit und Werktüchtigkeit erachtete ††), in der Dialektik und Wissenschaft die größte Förderung der Menschen und die höchste Seligkeit fand und den Dialektiker einen großen und

---

*) Ueber diese Methode ist besonders zu vergleichen Plat. Theaet. p. 62. sqq. Bei Xenophon (Memor.) findet sich an mehren Stellen und in mehrfachen Beispielen die eigenthümliche Sokratische Methode charakterisirt. — Daß Sokrates das Geständniß seiner Unwissenheit für Weisheit ausgab (Plat. Apol. Socr. p. 50.), sollte wohl nur seinen philosophischen Standpunct näher bezeichnen, indem er nämlich die Philosophie mehr in einem freien selbstbewußten Denkstreben, als in dem reinen Wissen fand, wie dieses aus einer Stelle im Phädrus (p. 388.) klar hervorgeht, womit zu vergleichen Pl. Apol. p. 53. Es ist das Geständniß philosophischer Bescheidenheit.

**) So z. B. Schleiermacher über Sokrates als Philosophen, Abhandl. der Berl. Akad. v. 1815 S. 45 ff.

***) *Περιεργάζεται ζητῶν τά τε ὑπὸ γῆν καὶ τὰ ἐπουράνια· καὶ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν*, Plat. Apol. Socr. p. 44. Cf. ib. p. 54.

†) *Καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου.* Plat. Prot. pag. 173, obwohl hier gleich hinzugefügt wird, daß der Wissenschaft diese Wichtigkeit nur zukomme in Beziehung auf das Handeln.

††) Plat. Phaedr. pag. 370.

göttergleichen Mann nannte*); allein eine umsichtige Vergleichung der bezüglichen Berichte, namentlich der Xenophontischen, führt nothwendig zu dem Resultate, daß als substantielles Moment der Sokratischen Lehre nur die Frage nach dem Guten anzuerkennen ist und zwar in der Form des Endzwecks für das menschliche Handeln. — Das Ethische bildet somit den Kern der Sokratischen Philosophie**). Bedeutsam ist hierbei, daß das Gute nicht bloß allgemeinhin als Zweck genommen wird, sondern auch in seiner Zweckbedeutung näher bestimmt werden soll***). Dieses gab Veranlassung, es zunächst der Natur gegenüber zu fassen, mit welcher es von den früheren Philosophen, die darüber Gedanken aufgestellt, noch immer mehr oder minder in unmittelbarer Einheit gesetzt worden war. Einerseits aus dieser reinen Subjectivirung des Guten (oder aus diesem Streben, das Gute nur als eine Bestimmung der Subjectivität zu nehmen), andererseits aber daraus, daß ihm die Philosophie ganz eigentlich als Ethik galt, folgte, daß Sokrates die speculative Naturbetrachtung (so wie auch die aufklärerische Naturlehre der Sophisten) zurückwies und das Denken vorzugsweise, ja im Wesentlichen ausschließlich, der praktischen Teleologie zugewandt haben wollte †).

---

*) Ib. pag. 385. und an anderen Stellen. Freilich muß hierbei berücksichtigt werden, daß Plato wohl mehr seine als des Sokrates eigenthümliche Ansicht darlegt.

**) Das Wissen ist für das Handeln und, weil es dieses bestimmt, das Erste im Menschen. Vergl. die oben angeführte Stelle bei Plat. Prot. pag. 173. *Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τὸν αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν.* Xenoph. Mem. III., 9. §. 4. Ib. §. 5. *ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι κ. τ. λ.* Cf. Arist. Met. I., 6.

***) Arist. Met. XIII., 4. Id. Eth. Eud. I., 5. *Σωκράτης — — ᾤετ' εἶναι τέλος τὸ γινώσκειν τὴν ἀρετήν.* Cf. Xenoph. Mem. IV., 3. §. 12.

†) Arist. Met., I., 6. Xenoph. Memor. I., 1. §. 11. ff. IV., 7, §. 6. ff. Cicer. Acad. I., 4. — Eine besondere Vergleichung über

Was nun die Bestimmung des Guten selbst angeht, so findet sich, daß Sokrates dasselbe mit dem Wissen oder der wahren Einsicht und Erkenntniß, mit der sichselbstwissenden Vernunft identificirt. Alles Wissen ist für das Gute, insofern dieses Endzweck des freien menschlichen Handelns ist (für die εὐπραξία), und dieses ist hinwiederum die Verwirklichung des Wissens oder der Vernunfterkenntniß *), weßhalb denn auch die Tugend überhaupt in dem wahren Wissen besteht, somit von der subjectiven Ueberzeugung bedingt wird und gelehrt werden kann**). Das Sittliche wird diesem nach von Sokrates wesentlich an die selbstbewußte Subjectivität des Handelnden geknüpft, oder er verlangt, daß das Sittliche bei seiner allgemeinen Geltung auch ein Erzeugniß des freien und sich als dieß freie wissenden Subjects sei, womit er die objective Ethik (z. B. des Staats) zugleich zur Moral machte und überhaupt, wie schon bemerkt, der eigentliche Gründer der moralischen Lebensansicht wurde ***). Mit dieser Subjectivirung des Sittlichen hängt zusammen, daß Sokrates einerseits die Sebstbeherrschung (ἐγκράτεια) als wesentliches

---

die ethische Seite der Sokratischen Philosophie verdient Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates, Rhein. Museum, Philol. I., 1. S. 133 ff.

*) Ἔλεγε δὲ καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν. Diog. L. II., 31.

**) Arist. Eth. Nicom. IV., 13. Eth. Eudem. I., 5. ἐπιστήμας γὰρ ᾧετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς. Ib. VII., 3. Cf Xen. Mem. I., 1. §. 16. V. 2., §. 53 sq. Ib. III., 9. §. 2. IV., 2. §. 20.

***) Wenn Sokrates (Xenoph. Mem. III., 9. §. 14. u. 15.) die εὐπραξία der εὐτυχία gegenüber als das alleinig Gute bezeichnet, so liegt hierin schon angedeutet, wie das Gute so ganz eigentlich ein Werk des freien Subjects als solchen sein müsse. — Besonders Xenoph. l. c. IV., 2. §. 34. sq. Wenn es (ebend. II., 1. §. 18. III., 9. §. 1. u. 4.) außer anderem Bezüglichen heißt: „νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι," so ist damit die Nothwendigkeit subjectiv-freier Betheiligung bei der Sittlichkeit deutlich ausgedrückt. Cf. ib. §. 5. Besonders auch Plat. Phaedr. pag. 221.

Moment der Tugendhaftigkeit sondert, indem er sie als das Merkmal des freien Menschen gegenüber dem Thiere bezeichnet und als Bedingung des Guten stellt *), andererseits aber auch die Glückseligkeit (εὐδαιμονία, nicht εὐτυχία) als eine mögliche Bestimmung des sittlichen Verhaltens annimmt **).

Obgleich nun Sokrates das vernünftige Wissen (die φρόνησις) als das grundwesentliche Moment der Sittlichkeit setzte, so wies er darum das Pathologische (um mit Kant zu reden) oder das Gemüthliche nicht schlechthin zurück, vielmehr räumt er, wenn man Platon berücksichtigen darf, der Leidenschaft und namentlich der Liebe eine bedeutsame ethische Mitwirkung ein, weßhalb denn Aristoteles wohl nicht ganz Recht haben möchte, wenn er ihn darüber tadelt, daß er neben dem Wissen dem Pathos oder der alogischen Seite des Strebens keine moralische Bedeutung eingeräumt habe ***).

Eine höchst wichtige Bestimmung der philosophischen Idee bei Sokrates ist die religiöse. Man kann sagen, daß vor ihm die Religion bei den griechischen Philosophen kein Bestimmungsmoment der an und für sich freien Idee war und zwar, weil diese selbst noch ohne das Bewußtsein ihrer subjectiven Selbstständigkeit blieb. Wie daher das Gute vor Sokrates nicht zur ethischen Subjectivität oder zur subjectiven Teleologie gedieh, eben so wenig erlangte die Religion vor ihm die Bedeutung der idealen Subjectivität, der freien subjectiven Innerlichkeit, man möchte sagen, des Glaubens. Sokrates errang ihr diese wesentliche Bestimmung — Sokrates machte den Glauben zum substantiellen Momente der Religion und verband die Sittlichkeit mit der Religion, indem beide in ihrer Wahrheit

---

*) Xenoph. Mem. IV., 5. §. 6. u. 11. Hier heißt es namentlich: „τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων.“ Ib. I., 5. §. 4. u. 9.

**) Xen. Mem. I., 6. §. 10. IV., 2. §. 34. u. 35.

***) Arist. Eth. Nicom. IV, 13., womit zu vergleichen Magn. mor. I., 1. — Hegel (a. a. O. II., S. 77.) stimmt dem Aristoteles bei. Plat. Phaedrus pag. 100. u. 101.

ebenmäßig zugleich Angelegenheit und Product des subjectiven Geistes sind *). Das Gute ist daher so wie Zweck des Menschen für sein subjectives Handeln, so auch für die göttliche Weltschöpfung **). Daß er aber hierin allerdings eine ganz neue Lehre der national-traditionellen Ansicht gegenüber aufstellte und diesemnach in der That, wie die Anklage gegen ihn lautete, neue Götter (oder vielmehr einen neuen Gott) einführte, kann nicht verkannt werden ***), so wenig als in Abrede zu stellen ist, daß er insofern der nationalen Politik und ihrem Gesetze verfallen mußte. Da aber die Menschheit über die Nationalität hinausreicht und diese nur als ein in seiner Form wandelbares Bestimmungsmoment ihrer Allgemeinheit hat, so läßt sich wohl die Schuld und Unschuld des Sokrates vereinigen. Er war schuldig vor dem Volksgerichte, aber unschuldig vor dem Weltgerichte †). Jedenfalls eröffnete Sokrates durch diese Vereinigung der Sittlichkeit mit der Religion auf dem gemeinschaftlichen Grunde der freien selbstbewußten Subjec-

---

*) *Οἶει δ' ἄν, τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι, ὡς ἱκανοὶ εἰσι εὖ καὶ καλῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτ' ἂν αἰσθέσθαι κ. τ. λ.* Xen. Mem. I., c. 4, §. 16. Cf. ib. c. 4. §. 10 u. 11. sq. §. 17., wo Gott als die *ἐν τῷ παντὶ φρόνησις* und als allwissend bezeichnet wird.

**) Socr. in Plato Phaedone pag. 221.

***) Xenoph. Apol. Socr. §. 10. Cf. Plat. Ap. Socr. pag. 56.: *θεοὺς, οὓς ἡ πόλις νομίζει, οὐ νομιζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά.* Wenn nun Sokrates zu seiner Vertheidigung sich unter Anderem darauf beruft, daß er nach gewohnter Weise geopfert habe u. s. w., so mochte man dieses leicht für eine bloße äußere Accommodation nehmen, welche es auch wohl in der That nur war. Cf. Xenoph. Ap Socr. §. 11. bis 13.

†) Ueber die Verurtheilung des Sokrates verdient Vergleichung, was Hegel (a. a. O. Bd. II., S. 100. ff.) bemerkt, wenn gleich Einiges zu scharf gegen den Sokrates genommen wird.

tivität eine neue Richtung in der Geschichte der Menschheit oder der Idee. Das γνῶθι σεαυτὸν wurde das Princip der wahren Geistesfreiheit, und mit Recht erklärte insofern das Delphische Orakel den Mann für den weisesten *), der zuerst jenes Wort auf das Panier der Menschheit setzte.

β. Die Sokratiker.

In der Sokratischen Subjectivitätslehre erweiset sich das Streben, das Subjectiv-Allgemeine durch die an ihm selber möglichen und wesentlichen Bestimmungen zu denken. Obwohl sich nun hierin die bedeutsamste Metamorphose der philosophischen Idee in Griechenland ankündigte, so blieb doch der Sokratische Gedanke darin mangelhaft, daß das Verhältniß des Allgemeinen in seinen Bestimmungen nicht in seiner wahren Immanenz erkannt, also auch nicht nach seiner innerlichen Einheit aufgewiesen wurde. Ueberhaupt hatte Sokrates den Grundbegriff seiner Lehre nicht positiv genug hingestellt und durch seine besonderen Bezüge streng hindurchgeführt, dagegen mehr nur negativ und indirect bezeichnet und für das Bewußtsein vermittelt. Jene äußerliche Beziehung in dem Verhältnisse des Allgemeinen zu seiner Besonderheit, sowie diese abstracte Unbestimmtheit, wo-

*) Ἀνείλεν οὖν ἡ Πυθία, μηδένα σοφώτερον εἶναι — Plat. Ap. Socr. pag. 48. Aus der obigen Darstellung ergiebt sich, daß Sokrates keineswegs unter die Kategorie der Sophisten zu stellen ist (wie hier und da neuerdings geschieht), vielmehr ihnen gegenüber eine höhere Ausbildung der philosophischen Idee darstellt, wobei die Sophistik einerseits als nächste Vermittelung, andererseits als ein überwundenes, darum als ein untergeordnetes Moment erscheint. Was aber die Sokratische Stellung über die sophistische erhebt, ist die Geltendmachung der objectiven Subjectivität sowohl in Absicht auf die Wahrheit als das Gute, somit auch, wie oben schon angedeutet worden, die Begründung der Wissenschaft und Ethik und, in Bezug auf beide, der objectiven Dialektik. Diesen Standpunct der Allgemeinheit und objectiv-absoluten Wahrheit, gegenüber der Absolutheit des Individuellen der Sophistik, bezeichnet Sokrates selbst ganz entschieden bei Platon (Cratyl. pag. 236), welche Stelle desfalls als classisch gelten kann.

mit Sokrates die Substanz seiner Idee behandelte, und wovon diese behaftet blieb, wurde Veranlassung, daß, nachdem durch das Verschwinden seiner unmittelbaren Persönlichkeit, welche die mangelnde Einheit des Gedankens gleichsam thatsächlich ersetzte, dieser Mangel sich geltend machte, und das abstractive Verhältniß, welches in der Bestimmungsweise der Sokratischen Ansicht herrschte, sich in seiner Wirklichkeit darlegte. Dieses geschah, indem einzelne Bestimmungen derselben sich ablösten und in einseitiger Selbstständigkeit zur äußersten Consequenz entwickelt wurden. Solche Versuche, den Sokratischen Gedanken zu modificiren, gingen zunächst von unmittelbaren Schülern des Sokrates aus und wurden durch ihre Anhänger weiter ausgeführt. Das Gemeinsame blieb einerseits der Standpunct der teleologisch-anthropologischen Subjectivität, welchen Sokrates in der Form des reinen Selbstbewußtseins festgestellt hatte, andererseits die Weise seines Lehrens im Allgemeinen. Alle diese Bezüge motiviren den gemeinschaftlichen Namen „Sokratiker", unter welchem man die geschichtlichen Vertreter dieser abstracten Fortbildung des Sokraticismus vereinigen kann *).

Was das Verhältniß ihrer Lehren sowohl zum eigentlichen Sokraticismus als auch zu einander betrifft, so bestimmt sich dasselbe nach den Hauptpuncten, gleichsam den Grundelementen, der Sokratischen Idee selbst. Wir haben an dieser drei solcher Grundbestimmungen aufgefunden, nämlich die allgemeinere und positive des Wissens (der Vernunfteinsicht, φρόνησις, des an sich selbst sich vermittelnden subjectiven Denkens,

*) Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem dispersis disputationibus alius aliud apprehenderet, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares. Cicero, de Orat. III, 16. Von den fortbildenden Sokratikern sind ülrigens diejenigen zu unterscheiden, welche als einfache Berichterstatter, gleichsam als bloße Reproducenten der Ansicht und Art des Sokrates, zu betrachten sind; unter ihnen ist Xenophon der vorzüglichste und berühmteste.

ἐπιστήμη), die negative oder vielmehr die conditionelle *) der freien Selbstbeherrschung (ἐγκράτεια) und die teleologische der Glückseligkeit (εὐδαιμονία). Jede dieser Hauptbestimmungen, welche eben wegen der Abstraction, mit welcher sie in der Sokratischen Ansicht vereint erscheinen, zu einer einseitigen Festhaltung verleiten konnten, wurde nun mehr oder weniger in abstracter Beziehung auf sich selbst als die volle Wahrheit der Idee genommen und bestimmt. So entstanden drei antithetische Richtungen aus der Sokratischen Thesis, welche in ihrer historischen Form und Vertretung bezeichnet werden können als 1) die megarische, 2) die kynische, und 3) die kyrenaische Secte.

1) Die megarische Secte.

Sokrates hatte das Gute als solches zum alleinigen Zwecke des Menschen gemacht **) und zwar mit der allgemeinen Bestimmung, daß es in seinem Wesen die wahrhafte Selbsterkenntniß oder das selbstbewußte Wissen der freien Subjectivität sei. Die Tugend war ihm auf diese Weise nur eine und in ihrer Einheit identisch mit der Wissenschaft des Guten ***), womit er dann die weitere Bestimmung verband, daß sie lehrbar (also auch dialektisch darstellbar) sei †). Diese Ansicht nun von der Einheit des Guten und der Tugend, von der Identität beider mit dem Wissen und von der dialektischen Lehrbarkeit der-

*) *Τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων.* Xenoph. Mem. IV, 5. §. 11.

**) Xen. Mem. IV, 3, §. 32 und 34.

***) *Ἔλεγε δὲ, καὶ ἓν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἓν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν.* Diog. L. II, 31. *Πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί.* Xen. Mem. III, 9 §. 5, womit zu vergleichen die Ansicht des Protagoras (ap. Plat. in Prot. pag. 125), *ὅτι ἑνὸς ὄντος τῆς ἀρετῆς κ. τ. λ.*

†) Xen. Mem. III, 9, §. 2 und 3. Hiermit ist besonders zu vergleichen, was Sokrates bei Platon sagt (Protag. p. 124 sq.): *τὴν ἀρετὴν φῂς διδακτὸν εἶναι· καὶ ἐγὼ, εἴπερ ἄλλῳ τῳ̃ ἀνθρώπων πειθοίμην ἄν, καὶ σοι πείθομαι.* cf. ib. pag. 119 seqq.

selben wurde das Moment, welches die megarische Secte zu ihrem Gegenstande nahm und in der abstractesten Formalität und subtilsten Reflexion durchzusetzen bemüht war. Es kam hier Alles darauf an, das Gute als das schlechthin Einfache und Allgemeine gegen jede Bestimmtheit zu behaupten, oder das Gute in reiner bestimmungsloser Allgemeinheit als das Absolute geltend zu machen. In diesem Streben begegneten die Megariker den Eleaten und zwar sowohl in Absicht auf den Grundbegriff des absolut Einen, als auch bezüglich der formellen dialektischen Methode, obgleich sie hierin der Sophistik und dem Sokrates selbst das Meiste verdanken mochten.

Das Eine als das absolute Eins ist allein das Sein — aber das Sein als das sich schlechthin wissende Gute; alles Andere ist Widerspruch und damit Nichts*). Dieser Grundansicht nach scheint den Megarikern die Weisheit einerlei gewesen zu sein mit der Dialektik dieses Einen, schlechthin Identischen an sich selber, deren Resultat zuletzt zu einer Art von unbeweglichem Gleichmuthe (ἀπάθεια) führte, als dem höchsten Gute des Menschen (nach Stilpo) oder zu der Ueberzeugung, daß der Weise mit sich allein zufrieden sei**).

Die Hauptsache für die Megariker blieb die Dia-

---

*) Euklides, der Stifter der Secte, soll diesen Satz zuerst aufgestellt haben. Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem et semper. Cic. ac. qu. IV, c. 42. cf. Diog. L. II, 106, wo es unter Anderem heißt: Οὗτος (sc. Euclides) ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο — — — τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. — Daß die Megariker das reine Denken als das alleinige Princip des wahren Wissens angenommen haben, hierin gleichfalls den Eleaten sich anschließend, besagt eine Stelle bei Eusebius (praep. Ev. XIV, 17), wo das αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λογῷ πιστεύειν, wie den Eleaten, so auch den Megarikern beigelegt wird.

**) Seneca, ep. 9., wo das Verhältniß zwischen den Megarikern und Stoikern in diesem Puncte angedeutet wird.

lektik, welche sich jedoch weniger auf die Sache als auf die Formalität des Bewußtseins richtete, um durch Verwickelung in (scheinbare oder wirkliche) Widersprüche das gegebene Wissen wankend zu machen und so die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Begriffe zu zeigen, hiermit also auch ihre eben bezeichnete philosophische Absicht zu erreichen, nämlich nur die Gültigkeit des Allgemeinen und an sich selber schlechthin Identischen zu behaupten, alles Unmittelbare der Einzelheit aber und an derselben alle Verschiedenheit der Bestimmungen zu verneinen *). Daß nun diese formal-abstracte Dialektik in eine leere sophistische Streitkunst und Streitsucht (Eristik) ausartete, war natürlich und folgte zum Theil auch daraus, daß seit den Sophisten und besonders durch Sokrates das Princip der Subjectivität der objectiven Realität gegenüber aufgestellt und geltend gemacht worden war. Doch nützte sie insofern, als sie die Beweglichkeit des Denkens vermittelte und überhaupt einer unmotivirten Dogmatik entgegenarbeitete. Freilich trug sie auch dazu bei, den Skepticismus vorzubereiten und in seinem Streben gegen alle objective Wahrheit anzuregen und zu bewaffnen **).

Daß Euklides von Megara der Stifter dieser Secte war, ist bereits bemerkt worden, und es darf dieses, sowie die übrigen äußerlich-historischen Bezüge der Schule, als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden.

---

*) Simpl. Phys. f. 26. a., womit zu vergleichen, was bei Plato (Sophist. p. 267 seqq.) als sophistische Dialektik überhaupt vorgeführt wird. Besonders aber suchte Stilpo die objective Gültigkeit der gewöhnlichen Vorstellungen zu bestreiten und die reine Identität des Allgemeinen an sich, somit auch nur die Wahrheit des Abstract-Allgemeinen zu vertheidigen. Plut. adv. Coloten. c. 23. Diog. L. II. 119.

**) Ueber die eristische Richtung der Megariker Cic. ac. qu. II, 16. Diog. L. II, 108. Beispiele derselben finden sich bei Cicero (an mehren Stellen, namentlich Ac. qu. II, 30. IV, 29.), besonders aber bei Aristoteles (de Soph. el. passim) Sext. Emp. ad. M. X, 85 seqq. — Ueber die Megariker überhaupt ist zu vergleichen Ritter, im Rhein. Mus. (Philol.) II, 3. S. 331 ff.

2) Die kynische Secte.

Sokrates hatte, wie oben angedeutet worden, die freie Selbstbeherrschung als eine wesentliche Bestimmung der Sittlichkeit hervorgehoben, allein nicht ihrer selbst wegen, sondern insofern sie Bedingung sein soll des reinen Selbstbewußtseins, der wahren sittlichen Einsicht [*τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων*] *). Antisthenes, sein Schüler **), faßte indeß dieses an sich nur negative Moment der Tugend als die eigentliche Tugend selbst, indem er es zu ihrem Wesen machte und in der Abstraction vom Wissen die Tugend als alleinigen Zweck und als höchstes Gut aufstellte ***). Ihm (und nach ihm seinen Anhängern) wurde aber die Sokratische freie Selbstbeherrschung (*ἐγκράτεια*) zu einer bloßen persönlichen (egoistischen) Unabhängigkeit von (zufälligen) Bedürfnissen und damit zuletzt zu einer naturalistischen Selbstgenügsamkeit †). — Das Wesentliche der Lehre ist, daß sie an die Stelle der wahren subjectiven Freiheit, welche die Momente der Aeußerlichkeit (Umstände, Zufälligkeiten, Bedürfnisse) zum Stoffe ihrer Daseinlichkeit macht und die Verhältnisse, die das Leben bilden, anerkennt und vom Standpuncte der geistigen Allgemeinheit aus auf sich bezieht, eine egoistisch-abstracte Selbstgenügsamkeit setzt, somit die Vernunft der Sache, worauf es dem Sokrates angekommen war, auf

---

*) Xen. Mem. IV, 5. §. 11.

**) Diog. L. VI, 1 seqq.

***) *Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς* (sc. Cynicis), *καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησίν.* Diog. L. VI, 104. — Cf. ib. 2. *καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθόν συνέστησε* (sc. Antistheñes) etc. Ib. 103. *ἀρέσκει* (Cynicis) *τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν — — μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.* cf. ib. 11. Doch scheint Antisthenes die Ausbildung des sittlichen Bewußtseins durch bezügliches Wissen nicht ganz bei Seite gelassen zu haben. Vgl. Diog. L. VI, 8.

†) *Αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μεδενὸς προσδεομένην.* Diog. L. VI, 11. cf. ib. 105. Sokrates hatte Aehnliches gesagt, cf. Xen. Mem. I, 6 §. 10.

die Einseitigkeit der subjectiven Zufriedenheit und Abgeschlossenheit zurückführte. Man machte das negative Behagen des Subjects zum Principe aller Zwecksetzung *). Daß und wie diese Ansicht bei den späteren Kynikern in das Extrem der natürlichen Gemeinheit ausartete, ist nicht nöthig, zu erwähnen. Die gewöhnliche Geschichte hat darüber ihre Anekdoten. Die Stoiker suchten später das wissenschaftliche Moment dem Principe der Enthaltsamkeit und subjectiven Unabhängigkeit wieder näher zu bringen und dadurch den Kynismus zu veredeln.

3) Die kyrenaische Secte.

Sowie die Kyniker die enthaltsame Selbstbeherrschung und die Bedürfnißlosigkeit in einseitiger Abstraction als das Wesen der Weisheit festhielten und diese endlich zum egoistischen Naturalismus der bloßen Nothdurft herabsetzten, so faßten umgekehrt die Kyrenaiker die Bestimmung der Glückseligkeit an und für sich als den Zweck (τέλος) des Weisen auf, und indem sie dieselbe, welche nach Sokrates nur wesentliche Folge der sittlichen Güte sein sollte, zur sittlichen Substanz des Lebens erhoben, geriethen sie in das antikynische Extrem des Hedonismus, d. h. sie fanden die Weisheit nicht sowohl in der auf vernünftige Selbstzufriedenheit gegründeten vergnügten Gesammtstimmung, als vielmehr in der Einseitigkeit besonderer Lustempfindungen [κατὰ μέρος ἡδονή] **). Es war natürlich, daß bei dieser praktischen Grundansicht einerseits das Wissen

*) So Diogenes von Sinope. *Οὐδέν γε μὴν ἔλεγε* (sc. Diogenes) *τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην, πᾶν ἐκνικῆσαι.* Diog. L. VI, 71. cf. ib. 70.

**) *Δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τὸ τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρος ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα.* Diog. L. II, 87. cf. ib. 88. bei Athenäus (Deipn. XII, 11.) heißt daher dieses kyrenaische Vergnügen *εὐδαιμονία μονόχρονος.*

dem Angenehmen untergeordnet *), andererseits die Empfindung zum Kriterium sowohl der theoretischen, als auch der ethischen Wahrheit gemacht wurde **). Hiermit traten die Kyrenaiker den Sophisten näher, denen Aristoteles den Aristipp geradezu beigesellt (Met. III, 2), sowie sie denn auch gleich diesen behaupteten, daß nichts an sich (φύσει) recht, gut oder bös sei, sondern nur durch Gesetz und Sitte [μηδὲν εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει] ***), und in folgerichtiger Weise eine eigentliche objective Allgemeinheit des Wahren und des Guten leugnen mußten †). Doch blieben sie jenen gegenüber darin noch auf dem Sokratischen Standpuncte der Allgemeinheit des Guten, daß sie dieses überhaupt und schlechthin als das Vergnügen bestimmten ††), also insofern einen allgemeinen Zweck für den Menschen setzten, der seinerselbstwegen zu verwirklichen sei †††). Das Vergnügen ist ihnen seinem Wesen nach Eins und an sich nicht unterschieden [(μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, Diog. L. l. c. 87). Auch ergaben sie

---

*) Τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετήν, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα. Diog. L. II, 89. cf. ib. 79 und Sext. Emp. Adv. M. VII, 11.

**) Φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη, καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀθιάψευστα τυγχάνειν. Sext. Emp. Adv. M. VII, 191 seqq. besonders 200. cf. ib. VI, 53 und Diog. L. II, 92. Wenn es bei diesem letzten aber (II, 95.) heißt: ἀνῄρουν δὲ καὶ τὰς αἰσθήσεις οὐκ ἀκριβούσας τὴν ἐπίγνωσιν — so scheint dieses auf die falschen Folgerungen zu gehen, welche aus den Empfindungen gezogen wurden. — Sonst vgl. Cicero, ac. qu. II, 7. 24. 46.

***) Diog. L. II, 93.

†) Οὐ πάντως οὖν κοινόν ἐστι τὸ φαινόμενον ἡμῖν. Sext. Emp. l. c. VII, 197. Cf. ib. 198.: ὥστε κοινὰ μὲν ἡμᾶς ὀνόματα τιθέναι τοῖς πράγμασι, πάθη δὲ γε ἔχειν ἴδια.

††) Εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν, καὶ ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται. Diog. L. II, 88.

†††) Τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν. Euseb. Praepar. ev. XIV, 18. Ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν. Diog. L. l. c. 88. cf. Plut. Symp. Qu. V, 1. 2.

sich nicht der sophistischen Klügelei und ethischen Frivolität, obwohl sie der subjectiven Aufklärungsrichtung, gegenüber der nationalen Volksüberzeugung, nicht fremd blieben, wie sie denn einen Theodoros ἄθεος (Diog. L. II, 97) und einen Euemerus (Sext. Emp. IX, 17) mit gleichem Beinamen unter sich zählten. Insofern sie nun das Gute in dem Angenehmen (geistiger und leiblicher Art), das Böse in dem Unangenehmen setzten und die eigentliche Weisheit darin fanden, daß jenes möglichst vielseitig und sicher errungen, dieses möglichst vermieden werde *), machten sie die Ethik zu einer bloßen Lebensklugheit, unterordnend die Eupraxie der Eutychie wider die bestimmte Ansicht des Sokrates, ihres Meisters.

Die kyrenaische Secte wurde von Aristipp aus Kyrene gegründet **), welcher auch die Grundansicht derselben aufstellte, die von dem jüngeren Aristipp, seinem Enkel, bestimmter formulirt wurde ***). Aristipp fand die wahre Weisheit darin, im Genusse des Vergnügens das Vergnügen selbst zu beherrschen, also mit Vernunft zu genießen †). Mehr oder weniger wurde dieser Grundsatz von den spätern Anhängern des Aristipp, z. B. dem Theodorus, Hegesias, Anniceris und Anderen, mehrfach modificirt, bis man zuletzt bei dem Resultate anlangte, daß der Weise eigentlich gegen das Leben selbst gleichgültig sein müsse ††).

---

*) Sext Emp. adv. M. VII, 199. Diog. L. II, 91 und 93. Cicero de offic. III, 33.

**) *Σωκράτους ἑταῖρος Ἀρίστιππος ἦν, ὁ τὴν καλουμένην Κυρηναϊκὴν συστησάμενος αἵρεσιν.* Euseb. Praep. ev. XIV, 18. Cf. Diog. L. II, 65.

***) *Ὃς καὶ σαφῶς ὡρίσατο, τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν.* Ibid.

†) *Κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μὲν, μὴ προεκφερόμενος δέ.* Aristippus ap. Stob. Serm. XVII, 18. Cf. Hor. Epp. I, 1, v. 18.

††) (*Τὸ ζῆν*) *τῷ φρονίμῳ ἀδιάφορον.* Hegesias bei Diog. L. II, 95. cf. ib. 93 und 94.

Dritte Epoche.

Ideologisch-theologische Stellung der Philosophie.

(Platon und Aristoteles.)
[400—300 v. Chr.]

Die Philosophie ist das Streben des Gedankens, sich zu seinem vollen objectiven Bewußtsein zu entwickeln oder sich in seiner wesentlichen Identität mit dem Sein zu bestimmen In dieser selbst vermittelten Identität, in welcher das Selbstbewußtsein ebensosehr ein Bewußtsein des freien geistigen Princips an sich selber als auch in Bezug auf seine nothwendige objective Bestimmtheit, also ein entwickeltes Bewußtsein der wesentlichen Einheit des Geistes und des Seins ist, erhält der Gedanke die Bedeutung des Begriffes vorzugsweise oder der Idee; denn diese ist eben nur der Geist, insofern er sich als der subjective freie Gedanke in nothwendiger Identität mit dem Wesen setzt und weiß, somit die Allgemeinheit als das Wesen des Besonderen in dem Besonderen anerkennt. Das wahre philosophische oder Ideal-Bewußtsein ist deshalb auch das Bewußtsein der Realität *).

Obwohl nun diesem nach die Philosophie überhaupt die Richtung auf die Idee hat oder ideal ist, so wird sie dennoch erst da, wo das Denkstreben mit dem positiven Bewußtsein seiner subjectiven Freiheit die Wahrheit des Seins als seine eigene Bestimmung zu erfassen sucht, vorzugsweise ideologisch zu nennen sein.

Diesen Standpunct erlangte die Philosophie bei den Griechen mit Platon und Aristoteles; durch beide erhob sie sich zum reinen subjectiv-objectiven Bewußtsein. Die

*) Daß Aristoteles unter Idee gleichfalls den Gedanken als den Begriff des allgemeinen Wesens versteht, geht aus der Art hervor, wie er die Aufgabe des Philosophen mit der des Redners zusammenstellt. *Ὁ μὲν φιλόσοφος περὶ τὰς ἰδέας σπουδάζει, ὁ δὲ ῥήτωρ περὶ τὰ μετέχοντα. οἷον ὁ μὲν τί ἐστιν ἀδικία, ὁ δὲ ὡς ἄδικος ὁ δεῖνα· καὶ ὁ μὲν, τί ἡ τυραννίς, ὁ δὲ οἷόν τι ὁ τύραννος.* Probl. 30, 9. Hiermit ist zu vrgl. ibid. 18, 5.

Stellung des speculativen Gedankens kann daher auf dieser Stufe als die ideologische im Allgemeinen charakterisirt werden.

Die reine Selbstkenntniß der Idee ist ihrer Natur nach auch Erkenntniß des Göttlichen als des Urgrundes und Endzwecks der Wirklichkeit oder der Dinge, mithin als des eigentlich Absoluten, oder die Idee hat die nothwendige Bestimmung, die Welt auf den Begriff des Göttlichen zu beziehen, und zwar so, daß das Göttliche als das erschaffende Princip des Wirklichen gedacht wird. In der Art und Weise der näheren Bestimmung herrscht allerdings Verschiedenheit. Hiermit wird dann die ideologische Weltauffassung wesentlich theologisch, und es ergiebt sich, wie diese höchste Entwickelungsphase der griechischen Philosophie auch als ihre ideologisch-theologische Stufe zu nehmen ist, da in derselben die Erkenntniß des Göttlichen als die höchste und wesenhafteste erzielt werden soll. Platon und Aristoteles suchten im Elemente freien selbstbewußten Denkens das Göttliche als das absolute Wesen der Dinge, als das vollkommene Sein zu begreifen *).

---

*) Daß und wie die Philosophie beider Denker ihrer grundwesentlichen Richtung nach theologisch sei, muß in der besonderen historischen Darstellung ihrer Lehre näher aufgewiesen werden. Hier mag vorläufig zur Rechtfertigung jener Bezeichnung eine oder die andere prägnante Stelle genügen. So in Beziehung auf Platon Parmen. pag. 88.: παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη. De legg. IV, pag. 185. Ὁ μὲν δὴ θεὸς — — ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθεῖαν περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Ibid pag. 186. Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα. Timaeus, pag. 304. Λέγωμεν δὴ δι' ἣν αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. cf. ib. 303, wo Gott ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντὸς genannt wird. Desgl. Ib. pag. 305 et 306. pag. 384 et 385. — Aristoteles angehend, ist besonders zu vergl. Met. I, 2.: Ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις. — Ib., XII, 7. Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. — Weiter unten: ἐκεῖνος δὲ (sc. θεὸς) ἡ ἐνέργεια, ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἄϊδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν

Obwohl das philosophische Verhältniß beider Denker zu einander sich erst aus der Darlegung ihrer Lehren selbst genügend erkennen läßt, so darf es dennoch im Allgemeinen und vorläufig wohl so bezeichnet werden, daß Platon's Philosophie als transcendent-theologischer, die des Aristoteles als immanent-theologischer Idealismus (den man oft mit Pantheismus verwechselt hat) gelten mag. Dieses ist so zu verstehen: Jener setzt das Göttliche mehr als eine abstract-fertige Geistigkeit, man möchte sagen, als einen jenseitigen Geist, der als solcher das Selbstbewußtsein mit der Bestimmung der Freiheit und der idealen Macht an sich hat, diesem dagegen ist das Göttliche lediglich nur, indem und insofern es sich als absolute Thätigkeit schlechthin immanent besondert, also sein Sein nur hat in dem absoluten Processe seiner objectiven Selbstbestimmung, in dem Setzen der Dinge als seiner Bestimmungsmomente, kurz, indem es die universale Weltwirklichkeit als sein eigenes absolutes Werk affirmirt und denkt. Deshalb hebt denn auch Aristoteles gegen Platon (obwohl nicht ohne Einseitigkeit) gerade dieß als Hauptsache hervor, daß sich bei demselben das Moment der Idealität aus seiner Allgemeinheit nicht in die Immanenz der Selbstbesonderung übersetze, sondern als eine transcendente Apriorität beharre *).

εἶναι ζῷον ἀΐδιον, ἄριστον κ. λ. τ. Ueberhaupt ist dieses ganze Kapitel für den Gegenstand wichtig. Cf. de coel. l. II. c. 3. Aristoteles nennt die erste Wissenschaft selbst θεολογική (Phys. I, 9. II, 2.) und (Met. VI, 1.), wo die Theologie als die vorzüglichste unter den speculativen (vom Wesen handelnden) Wissenschaften genommen wird.

*) Met. I, 6. cf. XIII, 4, besonders ib. 5. — Daß Aristoteles dagegen die Allgemeinheit des Absoluten nur mit und in seiner objectiven Bestimmtheit auffaßte oder als die subjectiv-objective Positivität des Wesens der Wirklichkeit erkannte, geht außer vielen andern Stellen, welche unten weitere Anführung finden werden, schon aus folgenden hervor: Met., IX. 8. *Τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείναι πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. — — ὥστε φανερὸν, ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργεια ἐστιν.* De gener. et cor. II, 10. *συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς ἐντελεχῇ ποιήσας τὴν γέ-*

α) Platon*).

(Transcendent-theologischer Idealismus.)

„Nach den genannten Philosophieen folgte die Lehre des Platon, zwar in vielen Puncten den Pythagoräern folgend, aber auch Eigenthümliches habend, worin sie mit der Philosophie der Italiker nicht übereinstimmte. Denn Platon, in der Jugend zuerst mit dem Kratylus und den Heraklitischen Ansichten, daß alles sinnlich Wahrnehmbare stets im Flusse befangen sei, und daß es darüber keine Wissenschaft gebe, vertraut, blieb dieser Meinung auch später zugethan. Als indeß Sokrates über das Sittliche handelte, über die ganze Natur aber gar nicht, in dem Sittlichen das Allgemeine suchte und das Denken (*τὴν διάνοιαν*) zuerst auf die Bestimmungen (*περὶ ὁρισμένων*) [d. h. wohl, auf die Begriffs-Allgemeinheiten, Ideal-Bestimmungen] hinwandte, so schloß er sich ihm in diesem Streben nach dem Allgemeinen an und glaubte, daß die Begriffs-Bestimmungen etwas Anderes als das sinnlich Wahrnehmbare beträfen; denn es sei unmöglich, daß eine allgemeine Bestimmung von irgend einem Sinnlichen gelten könne, da dieses sich immerwährend verändere. Solche Allgemeinheiten der Dinge (*τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων*) nannte er nun Ideen; die sinnlichen Dinge aber seien außerhalb derselben und würden insgesammt nach ihnen benannt. Denn nur der Theilnahme nach sei das Viele des Gleichbenannten gleichnamig den Ideen" **).

νεσιν. cf. An. post. I, 11. *εἶναι μὲν τοὶ ἓν κατὰ πολλῶν, ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ᾖ.*

*) Wir unterlassen, wie überall, so auch bei Platon, die besondere Anführung der bezüglichen Literatur, da ein solches Anführen dem Plane und Zwecke unserer Darstellung nicht entsprechen würde; doch machen wir auf Hermann's neues Werk über Platon aufmerksam.

**) Arist. Met. I, 6. Hiermit ist zu vergl. Diog. L. III, 8. — Daß Aristoteles die Ansichten seines Lehrers wohl nicht überall vom Standpuncte dieses Letzteren selbst aufgefaßt und gegen sie vielfach zu subtil polemisirt haben mag, soll damit, daß obiger Aristotelische Satz an die Spitze der Platonischen Lehre gestellt wird, nicht geleugnet werden. Uebrigens bleibt uns Aristoteles immer ein sehr bedeutsamer Exeget der Ansichten des Platon, theils weil er ihn selbst viele Jahre

In obigen Worten des berühmten Schülers des Platon ist sein historisch-philosophischer Standpunct nicht nur, sondern auch der wesentlichste Grundzug seiner Lehre selbst im Allgemeinen richtig angedeutet worden. Wir sehen daraus einerseits, daß Platon in der vollen Bewegung des philosophischen Strebens stand und seine Philosophie in organischem Zusammenhange mit der nationalen Philosophie überhaupt bildete, daß andererseits aber auch die hauptsächliche Aufgabe für sein Denken die war, durch Ausgleichung des Seins und Werdens, des Wesens und der Erscheinung, seine Stellung über der Philosophie seiner Vorgänger zu nehmen, — den Geist nicht blos zu subjectiviren, (Phileb. pag. 248, *νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην*, cf. Tim. pag. 337), sondern auch das Wesen der Dinge auf die freie Subjectivität desselben zurückzuführen, indem er diese in ihrer Absolutheit als göttliche Vernunft und göttliche Vollkommenheit faßte (*ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς*. Phileb. p. 231. *αὐταρκὴς καὶ τελεώτατος θεός*. Tim. p. 384) und in dieser Bedeutung zur Schöpferin der Welt machte *). Wenn er hierbei dem Sokrates darin getreu blieb, daß er die subjective Wesenheit in der Setzung des Guten fand (*ὃ* [sc. *τὸ ἀγαθὸν*] *δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει* — Rep. VII. p. 113), so ging er doch zugleich bedeutend über ihn hinaus, indem er das Princip des Guten zur göttlichen selbstbewußten Vernunft erhob und hiermit zum universalen Weltprincipe erweiterte, während Sokrates das Gute nur noch vorzugsweise vom an-

---

hindurch gehört, auch mehre wichtige, für uns verlorene Schriften desselben vor sich hatte (Brandis, de perditis Aristotelis libris), theils auch weil Anderen, besonders wenn sie einen so eminenten philosophischen Geist besitzen, wie Aristoteles, das wahre Verständniß einer genialen Lehre oft klarer wird als dem unmittelbaren Schöpfer selbst. — Vgl. übrigens Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata. Lips., 1826.

*) Phileb. p. 247, 248 et 249. Timaeus, p. 304, 305 et 306.: *δεῖ λέγειν τόν δε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν*. Ib. p. 385 et 437. cf. Phaedo. p. 221.

thropologisch-teleologischen Standpuncte aus als Wesen und Zweck (als Inhalt des subjectiven Willens), somit rein ethisch zu behaupten und zu bestimmen suchte. Oder: Platon setzt das Gute in seiner Identität mit der absoluten Subjectivität, der Gottheit, entschieden als Princip wie des Wesens der Dinge, so auch aller Wahrheit*). In dieser wissenschaftlich vermittelten Erweiterung der Freiheit des subjectiven Geistes zum weltbeherrschenden Principe (*ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει*) oder in der Bestimmung der absoluten Idee in der Form der absoluten (göttlichen) Subjectivität als des wesenhaften Grundes und Zweckes des Universums [*ὁ Διὸς βασιλικὸς νοῦς διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* Phileb. ibid.]**) beruht nun der eigenthüm-

*) Die Erweiterung des ethischen Standpunctes des Guten zum objectiv-universalen der Welt hat auch Schleiermacher hervorgehoben in der Einleitung zum Philebus. Phileb. p. 217 nennt Platon das Gute *πάντων τελεώτατον*, ferner: *ἱκανὸν τ' ἀγαθόν*. De rep. p. 250 *οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅγε θεὸς τῷ ὄντι κ. λ. τ.* Ibid. p. 251. Besonders ibid. VII, p. 133. *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα — — συλλογιστέα* (sc. *ἰδέα*) *εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὖθη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία.* cf. Timaeus p. 304, wo gesagt wird, daß Gott, weil er gut und des Neides bar ist (*τούτου* [sc. *φθονόυ*] *ἐκτὸς ὤν*), Alles sich ähnlich schaffen wollte. De rep. II, p. 251 wird Gott als der Gute (*ἐπειδὴ ἀγαθὸς*) zum Urheber alles Guten gemacht. Ebendas. VI, p. 124 nennt er die Idee des Guten *τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν*. — Ibid., p. 119. heißt es sehr bezeichnend: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φᾶθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διὰ νοῦ.* — Ib., p. 120 wird das Gute der Grund des Seins und Wesens genannt (*καὶ τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου-προσεῖναι*). Wenn nach Plutarch (de Pl. philos. I, 7.) schon dem Pythagoras die Ansicht beigelegt wird von der Identität des Göttlichen und Guten in der Ureinheit, und daß Gott als solcher Geist sei (*τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ ταγαθόν κ. λ. τ.*), so dürfte dieses wohl nur eine Uebertragung des Platonischen Gedankens auf die Pythagoräische Lehre sein.

**) *Βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν ἄπειρον τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανὸν καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.* Phileb. p. 247 und 248.

liche speculative Grundgedanke Platon's und die epochliche Bedeutsamkeit der Platonischen Weisheit, zunächst für Griechenland, dann mittelbar für alle folgende menschheitliche Entwickelung der Geistesbildung und Wissenschaft *).

Platon's Philosophie, obwohl, wie gleich Anfangs angedeutet worden, keineswegs unabhängig von den vorhergehenden Speculationen, ist dennoch durchaus selbstständigen Geistes, ein in sich organisch ausgebildeter Gedanke, welcher als solcher seine freie Empfängniß, wie seine Geburt und sein Wachsthum, an ihm selber hat. Mit eigenthümlicher Lebenskraft erhebt er sich aus der Umgebung der speculativen Strebungen des griechischen Geistes, welche ihm den Boden und die Elemente seiner Wirklichkeit, wie die Lebensluft für seine Entwickelung gewährten. In diesem organischen Selbstaufbau des Platonischen Gedankens herrscht als Grundlage und Endpunct das Eins, welches jedoch wegen seiner eigenen Bedeutung und Nothwendigkeit das Viele an sich haben muß, aber nicht als ein Selbstständig-Aeußerliches, sondern als seine eigene Vielheit und sein Anderes in Identität mit sich selber, so daß es durch sich, an sich und für sich sein eigenes System ist **). So

---

*) Die universale Weltbedeutung des mit dem Guten identischen subjectiv-absoluten Geistes, oder die durchgängige Erhebung der Welt in die göttliche Seligkeit (*διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν* (sc. *τὸν κόσμον*) *ἐγεννήσατο.* — Tim. p. 312.) giebt der Platonischen Philosophie ihre eigenthümliche Einheit, sowie den Anstrich der Erhabenheit. Diese Idealisirung der Welt, dazu die eigene idealische Individualität und Gesinnung Platon's erwarben ihm auch trotz der gediegenen und scharfbestimmten Denktüchtigkeit des Aristoteles die seltene Zuneigung und Vorliebe aller Zeiten. (Man möchte hier an Schiller im Verhältniß zu Göthe erinnern.) Auch das Christliche, welches man etwa in ihm finden mag, kann vorzugsweise nur auf diese ideal-theologische Weltansicht und theologisch-ethische Tendenz bezogen werden.

**) Parmen. pag. 120: *Αὐτὸ γάρ που ἐν ἑαυτῷ ὅλῳ τὸ ἕν ἐφάνη ὄν.* — *Ὀρθῶς.* — *Οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ ἕν; Ναί.* pag. 124: *Ἆρ οὖν, εἰ μήτε μεῖζον μήτε ἔλαττον τὸ ἓν τῶν ἄλλων, ἀνάγκη αὐτὸ ἐκείνων μήτε ὑπερέχειν μήτε ὑπερέχεσθαι; ἀνάγκη.* — pag. 125: *Τὸ ἓν ἄρα ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις*

sieht man denn, wie das, was früher abstract auseinander gehalten war, nämlich das reine Eins (der Eleaten) und die absolute Veränderung der sinnlichen Erscheinung (des Heraklit), hier zur Ausgleichung gebracht werden soll. Platon suchte dieses Ziel in dialektischer Weise zu erreichen, d. h. mittels strenger Selbstbestimmung des Gedankens als solchen. Dieses dialektisch-ideale Vermittelungsstreben (ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή) macht den eigenthümlichen Grundcharakter der Platonischen Philosophie im Vergleich mit der früheren Speculation aus*). Es erklärt sich nun sogleich aus diesem Standpuncte der Platonischen Philosophie, wie sie das Moment der Wissenschaftlichkeit als eine wesentliche Bestimmung annehmen mußte; denn es kam darauf an, dem Gedanken seine ihm angemessene Form zu geben, welche nur das begriffsmäßige Selbstbewußtsein ist (das Denken in Begriffen, ἡ ἐν τοῖς λόγοις σκέψις) **). Platon, die Betrachtung der Dinge auf diese Weise logisch-objectiv entwickelnd oder den subjectiven Gedanken zur Wahrheit des Wirklichen vermittelnd, wurde so der eigentliche Urheber der philosophischen Wissenschaft als solcher. Er war der Erste, welcher den Begriff der Philosophie selbst, sowie den der eigentlichen Wissenschaft, desgleichen die Aufgabe beider bestimmt dachte und hiermit das Denken über sich selbst und seine wahre Richtung orientirte ***) Er stellte zuerst die Bedingung auf,

---

ἴσον ἄν εἴη etc. Pag. 129. seqq., besonders pag. 141. *Μετέχειν δέ γε τοῦ ἑνὸς ἀνάγκη τῷ τε ὅλῳ καὶ τῷ μορίῳ. τὸ μὲν γὰρ ἓν ὅλον ἔσται, οὗ μόρια τὰ μόρια· τὸ δ' αὖ ἕκαστον ἓν μόριον τοῦ ὅλου, ὃ ἂν ᾖ μόριον ὅλου* seqq.

*) Ar. Met. I., 6., wo es sonst noch heißt: *οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.*

**) Ar. Met. I., 6. gebraucht diesen Ausdruck von der Methode Platon's.

***) Bedeutsam sind hinsichtlich dieses Punctes mehre Stellen in Charmid. besonders pag. 139 seqq. Hier bezeichnet Platon die *ἐπιστήμη ἐπιστήμης* ungefähr in der Weise wie Aristoteles die *νόησις νοήσεως*. Er hält den Begriff der Wissenschaft für das Wichtigste.

daß das Wiſſen um ſich zugleich ein Wiſſen um ſeinen Inhalt ſein müſſe *). Dabei entging ihm nicht, daß die wahre rechte Wiſſenſchaft an ſich eine beſtimmte organiſche Ganzheit bilden, daß in ihr der Gedanke ſeinen Anfang, ſeine Mitte und ſein Ende haben, alſo gewiſſermaßen ſich ſelbſt zu ſeinem Syſteme conſtruiren müſſe **).

Der Wiſſenſchaft ſteht bei Platon die Meinung (δόξα) gegenüber, inſofern darunter das logiſch-unbegründete Fürwahrhalten und Urtheilen überhaupt verſtanden wird, alſo auch die blos hiſtoriſch-factiſche und ſinnliche Vorſtellung, (ἐκ μνήμης καὶ αἰσθέσεως δόξα), mag ſie nun an und für ſich (unmittelbar) richtig und wahr (δόξα ὀρθή sc. ἀληθής) oder ſchlechthin falſch ſein (δόξα ψευδής), d. h. ein Fürwahrhalten Deſſen, was nicht iſt (Soph. pag. 248.) ***). Deßhalb kann auch die Wiſſenſchaft in keinerlei Weiſe in der ſinnlichen Wahrnehmung beruhen, und dieſe und jene ſind nicht Daſſelbe †), eben ſo wenig als die Meinung Wiſſenſchaft heißen kann ††). Vielmehr fordert dieſe ſtets vernünf-

---

*) Phaedr. pag. 323.: ἡ ἐν τῷ ὁ ἔστιν ὂν ὄντως, ἐπιστήμη οὖσα. Charm., beſonders pag. 144.: ἦ οὐ τούτῳ ὥρισται ἑκάστη ἐπιστήμη, μὴ μόνον ἐπιστήμη εἶναι, ἀλλὰ καὶ τίς, τῷ τινῶν εἶναι; — Ναί.

**) Ἔχει ἡ ψυχὴ (τὸ ὄνομα τῆς ἐπιστήμης) ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα. Cf. Charmid. pag. 134. — Sonſt über die organiſche Einheit der Wiſſenſchaft vergleiche man Phaedr. pag. 361., wo von dem wiſſenſchaftlichen Manne gefordert wird εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα. Ib. pag. 362., wo Derjenige, welcher das Eine und das Viele zugleich zu erſchauen fähig iſt, (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκότα ὁρᾷν) als ein Gottgleicher (θεοῖος) angeſehen wird. Cf. beſonders Soph. pag. 275.; hier wird die Aufgabe der Dialektik darin geſetzt, eine Idee durch die vielfachen und verſchiedenen Bezüge zu verfolgen und ſo das Eine im Unterſchiede darzuſtellen.

***) Phileb. pag. 264., cf. pag. 264 u. 268. Theaet. pag. 146. seqq., pag. 149. seqq. 160. Soph. pag. 248., 296. u. 297.

†) Theaet. pag. 144. et ib. pag. 194., ib. pag. 92. seqq., wo die Unterſuchung über die Wiſſenſchaft in ihrem Unterſchiede von dem ſinnlichen Wiſſen beginnt.

††) Theaet. pag. 194., cf. ib. 145. It. de rep. V., pag. 60. De

tige Begründung (*αἰτίας λόγισμον*), wodurch die Meinung gebunden wird, und hat in diesem Bande das eigentliche Moment ihres Unterschiedes von jedem anderen Fürwahrhalten *). Zur Wissenschaft gehört Einsicht **). Uebrigens lehnt darum Platon das sinnlich-empirische Wissen nicht ganz ab, wie häufig gemeint wird, vielmehr weiset er ihm darin seine wahre Stellung an, daß er es als Voraussetzung und Veranlassung der eigentlichen Wissenschaft und namentlich der Philosophie nimmt (*ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος*) ***).

Die eigentliche Wissenschaft ist nun dem Platon einerlei mit der Philosophie (*ἡ φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης*, Euthyd. pag. 40.); denn diese allein strebt auf freie Weise nach der absoluten Begründung des Wissens, sucht den reinen Begriff und die Erkenntniß des Wesens der Dinge (*ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν*, de rep. V., pag. 60.) und der reinen idealen Wahrheit des Göttlichen †).

---

rep. VII., pag. 166. wird die Meinung in den unmittelbaren Glauben (*πίστις*) und die imaginative Vorstellung (*εἰκασία*) gesetzt, und ihr Unterschied vom höheren wissenschaftlichen Denken darin gefunden, daß sie das Werden (*πρὸς τὴν γένεσιν*), dieses dagegen das Wesen (*πρὸς τὴν οὐσίαν*) betrifft. Alle Meinungen ohne Wissenschaft sind etwas Schlechtes (*αἰσχραί*). De rep. VI. p. 115.

*) Meno pag. 385. Ohne Gründe kein Wissen. *ὧν μὲν μὴ οὐκ ἔστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι.* Soph. pag. 176. *Τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης.* Cf. Theaet. pag. 177. Tim. pag. 337.

**) *Τὸ γὰρ γνῶναι, ἐπιστήμην που λαβεῖν ἐστι.* Theaet. p. 193. cf. ib. pag. 177., wo das einfache *ἀληθεύειν* von dem eigentlichen Erkennen, *γινώσκειν*, unterschieden und für dieses die Einsicht in die Begründung gefordert wird.

***) Timaeus pag. 337. u. 338. Diese Ansicht widerspricht derjenigen nicht, welche Platon im Phädon (p. 147. u. 148.) vorbringt, indem er sagt, die rechte (philosophische) Betrachtung (das *τὸ λογίζεσθαι*) müsse von dem Körper und den Sinnen, als welche unsicher und täuschend seien (*μὴ ἀκριβεῖς εἶσι μηδὲ σαφεῖς*), abstrahiren und sich in sich selbst zurückziehen; denn allerdings soll das wissenschaftliche und philosophische Denken, nachdem es die sinnliche Wahrnehmung empfangen, sich in sich selbst zurückziehen und frei durch sich das Wesen und Allgemeine erforschen. Cf. de rep. VII., pag. 163.

†) De rep. V., pag. 57. seqq. Soph. pag. 274., wo die Philosophie

In Sokratischer Weise behauptet nun Platon weiter, daß die Wissenschaft in dem eben angedeuteten (philosophischen) rechten Sinne einerlei sei mit dem Guten und mit der Tugend, daß sie insofern und als Erkenntniß der Wesenheit (de rep. VII., pag. 152.) wahrhaft glückselig mache und wegen dieser Bezüge als das Erste, das Leitende (τὸ ἡγεμονικόν) und als das Vortrefflichste und Herrschende für den Menschen (καλὸν εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου) zu nehmen sei, daß sie allein genüge zum guten Leben und unter allen menschlichen Dingen das Mächtigste darstelle *). Die Philosophie ist daher auch die Wissenschaft des reinen Seins (τὰ ὄντως ὄντα θεασαμένη), sie strebt nach der Erkenntniß des Allgemeinen (πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου), des Unbedingten (ἀνυποθέτου) und nach dem Urgrunde des Alls (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών) **). Hiermit wird sie nun auch Grundwissenschaft, die vor-

---

gerühmt wird als die höchste Wissenschaft und als die der Freien (τῶν ἐλευθέρων). Ibid. pag. 275. ὁ δέ γε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ. Als eigentliches Denken des Göttlichen wird sie bezeichnet Phaedr. pag. 327., cf. Tim. 385. De rep. VII., pag. 13. Hier heißt unter Anderem die Philosophie (Dialektik) eine ἐπαναγωγὴ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν, et Phaedr. pag. 323., θεοῦ διάνοια. Cf. besonders de legg. IV., pag. 185. u. 186.

*) Protag. pag. 172. u. 173. Ueber die Identität des Guten und der Wissenschaft vgl. Euthyd. pag. 47. ἀγαθὸν δὲ οὐδὲν εἶναι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τινά etc. Cf. Alcib. II., pag. 90. De rep. VI., pag. 112. u. 119., wo die Idee des Guten theils die höchste Wissenschaft selbst (112.), theils die Quelle aller Wahrheit und Wissenschaft (119.) genannt wird. Cf. ib. VII., pag. 163. u. 167., ib. pag. 152. hier wird das höchste Wissen als glückseligmachend bezeichnet. Cf. Euthyd. pag. 47., 48. u. 49., Charmid. pag. 150. und Definit. pag. 288., wo die Philosophie genannt wird ἐπιστήμη ποιητικὴ εὐδαιμονίας. Aristoteles fand gleichfalls die höchste Glückseligkeit im höchsten Wissen, in der Theorie (ἡ δὲ θεωρία τὸ ἄριστον μὲν καὶ ἥδιστον), in der νόησις νοήσεως. Vgl. Met. XII. (XI.), 7.

**) Phaedr. pag. 323. Theaet. pag. 116. De rep. VI., p. 124.

nehmſte Muſenkunſt (*μεγίστη μουσική*, Phaedr. pag. 137.) *), die allen anderen, welche nur die gewöhnlichen Lebens- und Nützlichkeitszwecke betreffen, nicht aber den abſoluten Zweck, das Gute, erſt Bedeutung und angemeſſene Richtung giebt und ſie durch ihre dialektiſche Macht leitet und beaufſichtigt **). Die Mathematik (ſowohl die Arithmetik als auch die Geometrie) iſt der Philoſophie dadurch am nächſten verwandt, daß ſie, im Elemente der Reflexion (*διανοία*, die freilich noch nicht Speculation [*γνῶσις*] iſt), ſich bewegend, den Geiſt von dem bloßen Werden abzieht und der Wahrheit des Weſens zuwendet (*ἕνεκα μεταστροφῆς ἀπό γενέσεως ἐπ' ἀληθείαν τε καὶ οὐσίαν*); deßhalb iſt ſie denn auch als philoſophiſche Vorübung nothwendig ***). Die Erkenntniß des Zuſammenhanges und der Verwandtſchaft aller Wiſſenſchaften unter ſich (*σύνοψις οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων*) und mit der Weſenheit (*τῆς τοῦ ὄντος φύσεως*) gehört ebenfalls der Dialektik an †).

So iſt denn die Philoſophie in der That das von aller Unfreiheit (*ἀνελευθερία*) und Kleinlichkeit (*σμικρολογία*) entfernte Forſchen nach dem Ganzen und dem All göttlicher und menſchlicher Dinge (*τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεί ἐπορέγεσθαι θείου τέ καὶ ἀνθρωπίνου*) ††).

Nachdem nun ſo die Grundanſicht Platon's von dem Wiſſen, der Wiſſenſchaft und der Philoſophie im Allgemeinen bezeichnet worden, iſt der Hauptinhalt ſeiner Lehre näher vorzuführen. Obwohl er ſelbſt Andeutungen giebt über eine mögliche Unterſcheidung der Philoſophie in beſondere Theile

---

*) Phileb. pag. 303. et 305.

**) Euthyd. pag. 42. seqq., beſonders pag. 48. seqq. De rep. VII., pag. 167., beſonders pag. 168., wo die Dialektik als Spitze (*θριγκός*) und Ziel (*τέλος*) aller Wiſſenſchaften bezeichnet wird.

***) De rep. VII., pag. 149., 150. (*ὁρᾷς, ὅτι τῷ ὄντι ἀναγκαῖον ἡμῖν κινδυνεύει εἶναι τὸ μάθημα.*), pag. 153., 172. et passim.

†) De rep. VII., pag. 173. cf. de legg. III., pag. 132.

††) De rep. VII., pag. 73. Dieſes erinnert an die ſpätere römiſche Definition der Philoſophie, ſo z. B. bei Cicero (Tusc. disp. IV., 26.). Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit.

oder Disciplinen, so ist doch einerseits die ganze Substanz seines speculativen Denkens, andererseits die Art der Bewegung und Darstellung desselben so beschaffen, daß Alles nur in einem Zuge fortgeht, in einem Gedanken sich centralisirt und als die peripherische Selbstdarstellung dieses letzteren erscheint *). Hierin liegt für uns das Motiv, ohne bestimmte Unterscheidung der besonderen Seiten jenen Gedankenkreis nach seinem Centralverhältnisse in möglichster Begränzung zur Ansicht vorzuzeichnen.

Den eigenthümlichen Gesammt-Charakter der ganzen Platonischen Speculation dürfen wir als Dialektik bezeichnen,

---

*) Platon selbst sagt bestimmt, daß ihm der Gedanke in der Zusammennahme des Gegenseitigen der Ideen beruhe (*διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*, Soph. pag. 188.). Jene Spuren der Unterscheidung, insofern sie sich bei Platon selbst finden, beziehen sich nicht sowohl auf besondere Theile der Wissenschaften, als auf verschiedene Gesichtspuncte, unter welchen die eine untheilbare Wissenschaft aufgefaßt werden kann. Sonst berichten Spätere, daß von Platon die bekannte Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, welche nachher besonders die Stoiker festhielten, herrühre; desgleichen eine Unterscheidung in theoretische und praktische Philosopie (nach Diog. L.). Cf. Sext. Emp. adv. Math. VII., 16., welcher sie dem Plato indirect (*δυνάμει*) beilegt. Diog. L. III., 56., wo es directer geschieht.

Allerdings läßt sich nun in Platon's Lehre ein dreifaches Verhältniß unterscheiden, nämlich das der reinen abstracten Speculation hinsichtlich des Seins als solchen, welche Seite man Ideenlehre oder vorzugsweise Dialektik nennen könnte, dann das der Beziehung der Idee oder des reinen Seins auf die kosmische Wirklichkeit, wofür man den Ausdruck Physik gebrauchen mag, und endlich das Verhältniß der Idee zu dem menschlichen Leben, wofür der Name Ethik passend ist. Allein, wie gesagt, ist die Platonische Philosophie zu sehr immanent Einheit, als daß diese Unterscheidung im Besonderen angemessen verfolgt werden möchte. Platon selbst will die physischen Untersuchungen von den rein philosophischen geschieden haben, weil sie nicht das eigentlich speculative Problem, nämlich das Sein, sondern blos das Gegebene betreffen (*οὐ περὶ τὰ ὄντα αἰεὶ, περὶ δὲ τὰ γιγνόμενα, καὶ γνησόμενα καὶ γεγονότα* etc. Phileb. pag. 306. cf. ib. pag. 304.).

oder vielmehr die gesammte eigentliche Philosophie Platon's ist nur Dialektik. Er selbst gebraucht beide Namen in einerlei Sinne — der rechte Philosoph ist ihm allein der Dialektiker (*τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, — πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*) *). Daher kommt es denn, daß er der Dialektik (wie der Philosophie selbst) alle Untersuchungen zuschreibt, welche auf das Ursprüngliche und Wesen, auf das Sein in allen Dingen, natürlichen und menschlichen, wie göttlichen, Bezug haben; denn Alles, was wirklich ist, ist es ihm wahrhaft nur durch seine Theilnahme an dem Einen, was schlechthin ist, an der Idee **).

Die Platonische Dialektik ist daher ihrem Grundbegriffe nach zu bestimmen als das Denken in seinem subjectiv-freien Streben, sein Selbstbewußtsein mit dem Sein überhaupt auszugleichen. Sie will die Wahrheit in ihrer concreten Allgemeinheit und in ihrer Nothwendigkeit vermitteln, das eine Grundwesen zugleich als das Wesenhafte aller Dinge aufweisen, dieses Grundwesen aber als das Gute und absolut Vernünftige fassen und so in der That das All auf den absoluten Geist

---

*) Soph. pag. 275., wo überhaupt die Aufgabe der Dialektik in ihrer Identität mit der Philosophie bestimmt wird.

**) De rep. VI., pag. 116. Parm. pag. 76. u. 77., wo das *μετέχειν τοῦ ἑνός* näher erklärt wird. Soph. pag. 289. et passim. Cf. besonders Arist. Met. I., 6. *κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ* etc. passim.

Daß Platon die Dialektik für die eigentliche speculative Philosophie überhaupt genommen und sie daher mit der Philosophie selbst gewissermaßen identificirt habe, geht aus mehren anderen Stellen unzweifelhaft hervor, in welchen die Aufgabe der Philosophie und Dialektik geradezu als dieselbe ausgesprochen wird. So z. B. Rep. VII., pag. 167. *ἦ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας;* etc. Ib. wird der Dialektiker genannt *κατ' οὐσίαν προθυμούμενος*. cf. Soph. pag. 275., besonders Phaedr. pag. 362., wo es vom Dialektiker heißt: *δυνατὸς εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκότα ὁρᾶν*. Cf. besonders Phileb. 303. et 304. Hier heißt die Dialektik die Wissenschaft vom Wesen der Dinge. Gegentheiliger Meinung ist Hermann, über Ritter's Darstellung der Sokratischen Systeme. S. 47. ff.

selbst zurückführen. Der Gedanke sucht sich in ihr zu seinem absoluten Selbstbewußtsein objectiv zu vermitteln und so sich als Grund und Zweck des wahrhaft Wirklichen zu wissen, die Vernunft in Allem als die Wahrheit zu setzen *). So ist die Dialektik des Platon gewissermaßen das Sein selbst, insofern es sich in seiner Vernünftigkeit oder als Vernunft zu bestimmen und als identisch mit dem Guten, welches das Endziel in der Vernunftordnung ist, (ἐν τῷ γνωστῷ τελευτέα ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) zu erkennen, hiermit sich in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit aufzuzeigen und hervorzustellen strebt**). Die Platonische Dialektik hat daher auch das Eigenthümliche, daß in ihr die formellen Denkbestimmungen, die methodische Bewegung und Vermittelungsthätigkeit des Denkens mit der metaphysisch-realen Erfassung der Dinge zusammenfällt, und sie

---

*) Dieses geht aus einer sorgfältigen Vergleichung besonders des Platonischen Sophisten hervor und wird durch viele Stellen im 7ten B. der Republik bestätigt.

**) De rep. VII., pag. 132. u. 133. Die Seele sucht so das Allgemeine hinsichts aller Dinge (τὰ κοινὰ περὶ πάντων) selbst von sich aus (αὐτὴ δι' αὐτῆς). Theaet. pag. 142. In der Einleitung zum Sophisten bezeichnet Schleiermacher mit Recht als eigentliche Aufgabe dieses Dialogs, die Anschauung zu eröffnen von dem nothwendigen Eins und Ineinandersein des Seins und des Erkennens. Plat. Werke, Bd. IV., S. 130. Cf. außer dem Sophisten und den vorhergehenden a. a. Stellen noch Timaeus, pag. 316. Phaedo, pag. 149., wo es von dem Philosophen heißt, daß er mit dem reinen an sich selbst bestimmten Denken Jegliches an ihm selber zu erfassen strebe (ἐκεῖνος ἂν τοῦτο [sc. τὸ γνῶναι ἕκαστον] ποιήσειε καθαρώτατα, ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον — — und αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτό εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειρεῖ θερεύειν τῶν ὄντων). Cf. besonders Theaet. pag. 142. u. 143.

Durch diese logistisch-objective Richtung unterscheidet sich die Platonische Dialektik von der sophistischen, welche abstract subjectiv war. Letztere setzte als Regel (μέτρον) den individuell-subjectiven Menschen, Plato dagegen Gott als absolute Subjectivität. Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον. De legg. IV., pag. 186. Sonst vergl. über den Unterschied des Sophisten vom Philosophen Soph. pag. 246., 248., vorzüglich pag. 275.

auf diese Art gewissermaßen zu einer metaphysischen Logik wird *). Diesen allgemeinen Standpunct der Platonischen Dialektik nun vorausgesetzt, sollen hier nur diejenigen Puncte kurz und der Hauptsache nach hervorgehoben werden, welche, als dialektisch-philosophisch oder speculativ, damit zugleich als das Wesen des gesammten Platonischen Systems gelten können.

Die Grundfrage der Platonischen Philosophie betrifft, was wir gleich anfangs hervorgehoben haben, das Verhältniß des Einen und Vielen, womit die Beziehung des Wesens zur Erscheinung, des Intelligibeln zur gegebenen Wirklichkeit innerlich zusammenhängt. Der Standpunct, welchen Platon in dieser Hinsicht behauptet, ist der der Indifferenz in der Differenz oder der Identität des Einen und Vielen, des Seins als des Allgemeinen in seiner an ihm selber gesetzten Bestimmtheit. Hierauf bezieht sich, wenn er sagt, daß es das Zeichen eines ganz unphilosophischen Menschen sei, Alles von Allem trennen zu wollen (*τὸ πᾶν ἀπὸ παντὸς ἐπιχειρεῖν ἀποχωρίζειν*) **). Er befindet sich hiermit zunächst im Widerstreite mit den Eleaten und sucht ihre Ansicht von dem abstracten Eins, von dem reinen bestimmungslosen Sein, sowie ihre Annahme einer von dem Sein als solchem absolut getrennten Sinnenwelt oder einer bloßen Schein-Existenz des Vielen, kurz den reinen Gegensatz, welchen jene Philosophen zwischen Sein und Nichtsein feststellten, zu widerlegen ***) und zu zeigen, wie weder das abstract Ru-

*) Diese Doppelseite der Platonischen Dialektik in ihrer immanenten Einheit und Durchdringung, oder diese subjectiv-objective Sichselbstbestimmung des Denkens, in welcher es sich eben so sehr als Princip des Erkennens wie als die Wahrheit des Seins setzt, geht deutlich hervor aus fast allen bereits angeführten Stellen; vorzüglich prägnant aber ist die im Sophisten (pag. 274. u. 275.), wo gesagt wird, daß die Dialektik die Aufgabe habe, das Wissen mit dem objectiven Verhältnisse der Dinge gleichzusetzen. Hiermit ist besonders zu vergl. Rep. VII., pag. 163. u. Phaedr. pag. 362.

**) Soph. pag. 287. u. 288.

***) Parmen. pag. 74. seqq., wo das *ἓν τὸ πᾶν* des Parmenides und das *οὐ πολλὰ ἐστι* des Zeno als der gleichgeltende Punct der Widerlegung gesetzt wird.

hende, noch das ewig Bewegliche und Fließende (dieses gegen Heraklit), weder das einseitig schlechthinnige Beharren, noch das selbstständige Werden das wahre Sein sei (*κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὐτε κινεῖται*) *), vielmehr wie die Wahrheit in der inneren immanenten Selbstdurchdringung jener Gegensätze oder darin beruhe, daß beide Gegensätze, nämlich das Eine und Viele, als die ewige Selbstgleichheit (*τὸ ἓν ἄρα ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἴσον*), somit, um so zu sagen, als die beiden unzertrennlichen, in einander übergehenden Factoren des Seienden (*τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν*) bestehen **). Das Eine, als das wahrhaft Seiende, ist daher nicht eine Gesammtheit von Theilen, sondern eine an sich qualitativ-reale einheitliche Allheit ***), in welcher das Nichtsein (das Viele dem Eins gegenüber) mit dem Sein (dem Eins an sich) zugleich ist, aber nicht in der Weise der abstracten Gegenüberstellung (also so, daß hier das Sein als Realität bestände und neben oder außer ihm das Nichts, nicht als das *τοὐναντίον τοῦ ὄντος*, Soph. pag. 286.), was eine Ungereimtheit sein würde, sondern insofern, als das Eine und Allgemeine sich nothwendig als Be-

---

*) Sophist. pag. 260. Gegen beide Einseitigkeiten, nämlich der absoluten Ruhe (*στάσις*) wie der absoluten Bewegung (*κίνησις*), soll der Philosoph sich behaupten. Cf. ib. pag. 252., pag. 267. seqq., pag. 277.

**) Soph. l. c. cf. Parm. p. 80. u. 81. ibid. pag. 125., besonders 77. seqq., wo zwischen dem *τὸ ἓν πολλὰ* und *τὰ πολλὰ ἕν* einerseits und dem *τὸ ἓν καὶ πολλά* oder *πολλὰ καὶ ἕν* andererseits unterschieden wird. Das Resultat ist die Annahme, daß das Eine Alles zugleich ist und nicht ist, daß mithin das Eine und Viele sich gleich sehr oder wesentlich voraussetzt. Ib. pag. 159. u. 160., welche Stelle sehr wichtig ist. Bestimmt heißt es hier außer Anderem: *ἄνευ γὰρ ἑνὸς πολλὰ δοξάσαι ἀδύνατον.*

***) Soph. pag. 257. seqq., cf. Parm. pag. 80. et 81., wo Sokrates sich gegen die Ansicht der realen äußeren Trennung des Einen und Vielen erklärt, und die Immanenz beider durch das Beispiel des Tages erläutert, welcher, als an sich eins, überall auch nur einmal da ist und von sich selber nicht getrennt wird. Vergl. ebendas. das Weitere.

stimmtheit, somit als Unterschied an ihm selber haben muß, welcher Unterschied aber zugleich auch wieder aufgehoben und ausgeglichen ist (*τὸ ὂν καὶ θάτερον διὰ πάντων καί δι' ἀλλήλων διεληλυθότα*, ib.) *). Hiernach erklärt sich auch, daß und wie das Seiende es selbst, sich selbst gleich (*ταυτόν*), und das Andere oder Verschiedene (*τὸ ἕτερον, θάτερον*) sein könne. Es ist nämlich das Verschiedene das Seiende, insofern dieses sich als reine abstracte Allgemeinheit, als abstractes Eins negirt und in der Bestimmtheit des Vielen setzt, ohne daß es jedoch in dieser Vielheit aufhört, das an sich selbst Gleiche zu sein. Dasselbe ist das Seiende in Beziehung auf sich, das Andere ist das Seiende in Beziehung auf seine Vielheit, als solche; denn Jedes ist Jedem ein Anderes, obwohl das Seiende. So ist denn das Seiende auch in jedem Dinge dem Wesen nach Dasselbe (*ταυτόν*), d. h. an sich selbst ein einheitlich Beharrendes, denn es hat Theil am Sein (*ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος*), das Verschiedene aber an und für sich das *τὸ μὴ ὂν* und einerlei mit der Materie (s. weiter unten) **).

Es kommt nun zunächst weiter darauf an, wie Platon das Wesen, das wahrhaft Seiende (*ὂν ὄντως*), auffaßte und bestimmte. Abgesehen von den verschiedenen Ansichten, welche über diesen Punct seit Aristoteles gebildet worden, mag Folgendes bemerkt werden.

Platon ging, wie wir gesehen, von der Grundansicht aus, daß das Wirkliche überhaupt die Identität des Einen sei in seinem vielheitlichen Unterschiede, das Allgemeine in seiner Bestimmtheit das Beharrliche im Veränderlichen ***).

---

*) Sehr wichtig ist Soph. pag. 286. Sonst ib. pag. 250., 269. seqq. et pag. 276. seqq., pag. 289. Cf. besonders Parmen. pag. 76. und Theaet. pag. 141., welche beiden letzteren Stellen in Beziehung auf das Obige sehr bezeichnend sind.

**) Soph. pag. 278. u. 279., 281., 284., besonders 286. u. 287. Theaet. pag. 150. u. 151. Cf. Tim. pag. 312. Ritter, a. a. O., Bd. I., S. 323. ff. (1. Ausg.) hat nach unserem Dafürhalten das richtige Verhältniß in dieser Lehre ziemlich nahe getroffen.

***) Vergl. die bereits angeführten Stellen. Obiges deutet auch Aristoteles so ziemlich an, Met. I., 6., obwohl er (und zum Theil

Platon drückt sich hierüber ungefähr so aus. „Aus Einem und Vielen (ἐξ ἑνοςμὲν καὶ πολλῶν) besteht Jegliches, welchem wir Sein beilegen, und es enthält in sich selbst auf diese Weise, immanent (ξύμφυτον) verbunden, die Begränzung (die Bestimmung, τὸ πέρας) und das Unbestimmte (Unendliche, ἄπειρον, ἀπειρία)" *). So bildet Jedes eine in sich bestimmte Einheit, wie das Ganze eine solche ausmacht, und zwar unter der ewigen Ursache der göttlichen Vernunft. Im Allgemeinen ist das Eins auch das All **), so daß man wohl jedes wirkliche Wesen gewissermaßen als eine endliche Darstellung des Alls selbst ansehen darf, was Platon als Theilnahme an dem Allgemeinen (μέθεξις) bezeichnet, in ähnlicher Art, wie die Pythagoräer jedes Ding für eine Nachahmung (μίμησις) der Zahlen hielten ***). Das Wesen eines Jeden ist somit dem Platon das Eine in den Bestimmungen, die Identität des Seienden mit sich in der Immanenz der Bestimmungen. Dieses Wesen heißt ihm εἶδος (auch ἰδέαι); es ist das Ansich, das Intelligible, ein Numenon (Tim. pag. 306.), welches als solches nur an und für sich selbst und eins ist (αὐτὸ καθ' αὑτό, ἓν ἕκαστον μόνον) †). Es ist das Allgemein-Bestimmte, die Art und Gattung. Diese Wesenheiten als Arten und Gattungen sind Ursache und Ele-

---

mit Recht) den Plato darin tadelt, daß er diese an sich richtige Grundthesis nicht nach der Immanenz der Sache angemessen ausgeführt habe, denn die Ideen, als abstracte reale Allgemeinheiten, seien etwas Unmögliches, aus welchen die Erscheinungswelt gar nicht erklärbar sei. Ib. XIII., 4. u. 5. Ib. X., 2.

*) Phileb. pag. 219., womit zu vergl. ib. pag. 239., 240. u. 241., wo das Wirkliche dargestellt wird als das Resultat der Verbindung der Bestimmung und des Unbestimmten unter einer wirkenden Ursache (τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως), welche letztere eben der göttliche Geist (Zeus) sein soll.

**) Sophist. pag. 256. u. 257.

***) Arist. Met. I., 6. Hier wirft er dem Plato vor, daß er nur den Ausdruck verändert, sonst aber die Sache, das Wie, eben so unerklärt gelassen habe wie die Pythagoräer.

†) Ar. Met. l. c. cf. Parmen. pag. 76., ib. 89. (τὰ εἴδη, εἰ εἰσὶν αὗται αἱ ἰδέαι τῶν ὄντων.) Theaet. pag. 176.

mente alles Vielen (Arist. Met. I., 6.), sie sind das Sein (die absolute Position) der einfachen allgemeinen Qualität und als solches an sich Eins. Sie bilden also theils die immanente Einheit des Vielen (ἓν καὶ πολλά), theils die sphärische Einheit (ἓν ἐπὶ πολλῶν nach Aristoteles, ib. XIII., 4.), die eigentliche Wahrheit des Vielen. Daher hat denn das sinnlich Viele als solches keine Realität, sondern nur das jedesmalige substantielle Ansich, an dem es Theil nimmt (ἕκαστον καὶ μὴ τὰ πολλὰ ἕκαστα εἶναι) *). Jene Substantialitäten haben wiederum ihren Grund und ihre Möglichkeit nur in dem Absolut-Einen, dem Einen schlechthin **). Als wesenhafte Einheiten bieten sie sich der sinnlichen Wahrnehmung nicht, sondern nur im Selbstscheine des Vielen. Das Wesen ist aber nach Platon das Geistige; dieses darf aus der Beschaffenheit seiner ganzen Lehre, wie aus vielen zum Theil bereits angeführten Stellen, geschlossen werden (z. B. Phileb. pag. 248.). Die wesenhaften Einheiten oder Substanzen sind daher eben so sehr an sich selber Gedanken, als sie blos durch das Denken erfaßt werden können. Sie sind wahre Numena, d. h. hier reale Urgedanken, damit eben Ideen ***). Die Idee muß demnach erklärt werden als der reine, mit der Substanz schlechthin identische Begriff (λόγος τῆς οὐσίας), als die mit ihrer Definition identische Gattung und Art (εἶδος), als das allgemeinbestimmte Ansich und das Allgemein-Bestimmende zu-

---

*) De rep. VI., 89., ib. pag. 116. Theaet. pag. 176., besonders Arist. l. l.

**) Arist. l. c.

***) Parmen. pag. 80—90. De rep. VI., 116. Uebrigens scheint Platon sich zu bemühen, durch die Art, wie er die Ideen zum Sinnlichen in Verhältniß bringt, die einseitig-abstracte aprioriſche Construction abzulehnen. Schon weiter oben ist dieses bei Gelegenheit der Darstellung des Begriffes der Wissenschaft berührt worden. Außerdem verdient Vergleichung Phaedr. pag. 326. u. 327. in dieser Hinsicht eine wichtige Stelle, indem darin das Verhältniß der aprioriſchen Synthesis und der empirischen Analysis bestimmt angedeutet wird.

gleich (κοινὸς ὅρος nach Aristoteles l. c.). Die Ideen haben daher auch die Bedeutung des Ewig-Wesenhaften selbst *). Sie sind das Eins und das Allgemeine ähnlicher erscheinender Dinge, welche nur durch sie sind, d. h. insofern sie an ihnen Theil nehmen. Jede Idee bleibt aber dabei schlechthin ungetheilt eins, ewig bei sich. Daher sind die einzelnen von ihr bestimmten oder durch sie gesetzten Dinge (denn die Idee ist ihre Ursache und ihr Princip [Ar. Met. I., 6.]) nur ihre Abbilder, während sie allein das wesenhafte Urbild bleibt, hiermit das in den Dingen allein Ewige und Unvergängliche, das wahre Ansich derselben. Und so bezieht sich Alles, Natürliches wie Menschliches, nothwendig auf die Ideen, wird von ihnen begründet, ist nur, indem es ihnen sich nachbildet **). Es ergiebt sich, wie deßhalb das wahre philosophische Erkennen nur ein solches sein könne, welches nach dem wesenhaften Gattungsmomente (κατ' εἶδος) aus der

---

*) Οὐσία τὰ εἴδη. Ar. Met. XIII., 4. Platon nahm, wie aus mehren Stellen bei ihm hervorgeht, auch eine Art von Individualideen an, d. h. nach Aristoteles solche, denen keine Allgemeinheit an sich zukommt (ὧν οὐ φασὶν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος) und denen keine eigentliche Wesenheit eignet, Centralpuncte von Thätigkeiten. Ar. l. c. Cf. Plat. Soph. pag. 264.

**) Cicero nennt sie species und definirt sie als id, quod semper est simplex et eiusmodi et tale quale est. Ac. qu. I., 8. Die wichtigste Stelle über die Ideen und ihre Bedeutung ist die bereits angeführte im Parmenid. pag. 80—90., wo auch das Verhältniß des Wissens zu denselben berührt wird. Bezeichnend scheint uns ferner für den rechten Begriff der Idee die Stelle in der Republik (X. pag. 88.) zu sein, wo es heißt, daß hinsichtlich eines jeden Dinges ein Dreifaches zu denken sei (περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν), nämlich die Substanz (οὐσία), der Begriff der Substanz (τῆς οὐσίας λόγος) und der Name (ὄνομα). Diesem nach würde das Zweite wohl die Idee sein, also eben der eigentliche Gedanke des ursprünglich Seienden, des eigentlichen ὄν ὄντως in dem wirklichen Dinge. Da aber, wie kurz zuvor bemerkt, nach der Platonischen Lehre auch das Urwesen geistig ist, so ist Gedanke und Wesen dasselbe, somit die Idee auch das an sich bestimmte Grundwesen, das an sich gesetzte Eins des Dinges. Herbart weist das Moment des Gedankens von der Bedeutung der Ideen zurück und hält sie blos für das einfache Reale. Vergl. außer Anderen noch Zeller, Platonische Studien. 1840.

Manchfaltigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen mittels logischen Processes (λογίσμω) zum Einen vorschreitet (ἰὸν εἰς ἕν) und so im Elemente der Erinnerung an die aprioristischen Kategorieen (ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡ ψυχή) sich zum Wesen des Seins erhebt (ἀνακύψασα [sc. ἡ ψυχὴ] εἰς τὸ ὄντως ὄν) *).

Die Ideen, als die monadisch-substantiellen Urmomente der Dinge, und damit das Ewig-Beharrliche, die unveränderliche Wahrheit, können nicht mit einander (elementarisch) gemischt werden, sondern bestehen nur in Gemeinschaft und Gegenseitigkeit **); dabei sind sie zugleich insgesammt einer absoluten Grundidee untergeordnet, nämlich dem Eins schlechthin, welches als solches zugleich Wesenheit hat ***). Dieses höchste Eins bestimmte nun Platon näher als die Idee des Guten, so daß diese in der That als die hervorgehende im All (ἀρχὴ τοῦ παντός) und als die Sonne im Reiche der Ideen zu betrachten ist. Selbst unerzeugt verleiht das Gute Jeglichem seinen Ursprung und sein Gedeihen, so wie es überhaupt das Princip aller Realität ist und damit sich über diese selbst erhebt, das Vollkommenste von Allem (πάντων τελεώτατον), das Sichselbstgenügende (ἱκανόν) und rein Voraussetzungslose (τὸ ἀνυπόθετον) bildet †). Die Idee des Guten ist daher auch die Quelle aller Wahrheit und Wissenschaft, denn sie ertheilt Allem, was er-

*) Phaedr. pag. 326. seqq. Dieser logische Vereinigungsproceß der empirischen Erkenntniß mit der idealen ist eigentlich die Dialektik. Vergl. die über letztere oben a. a. St. — Das wesenhafte Sein wird auch sonst bezeichnet als das ἀληθῶς und παντελῶς ὄν u. s. w.

**) Soph. pag. 274.: τὰ γένη πρὸς ἄλληλα μίξεως ἔχειν, und pag. 276., wo diese Gegenseitigkeit als κοινωνία ἀλλήλων bezeichnet wird. Cf. Rep. VII., pag. 162. Hier heißt es in derselben Hinsicht: κοινωνία καὶ ξυγγένεια ἀλλήλων. Aristoteles sagt insofern von den Ideen: μεθεκτὰ τὰ εἴδη. Met. XIII., 4.

***) Außer mehren Stellen, welche gleich weiter unten näher angegeben werden sollen, vergl. Rep. VI., 120. Besonders aber ist Aristoteles hier nachzusehen. Met. I., 6. τὰ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν. Id. Met. X., 2. Οὐσία τις οὖσα αὐτὸ τὸ ἕν (nämlich das Grundeins).

†) Vergl. hierüber die prägnante Stelle in der Republik l. VI. pag.

kennbar ist, Wahrheit und dem Erkennenden die Macht der Erkenntniß *). Hiermit erhebt sich dann die Idee des Guten zur Bedeutung des Göttlichen, und Gott ist, als das Gute (somit auch als das Princip der Ideen), der Urheber aller Dinge, die ihrem Wesen nach eben deßhalb nur gut und das Beßte und Schönste sein können **). Das Beßte und Schönste aber ist der Geist ***); das All, als System von Ideen, ist deßhalb wahrhaft nur geistig, und in ihm hat Gott, als Geist, sein Genüge, seine Seligkeit †).

Mit dieser idealen Construction der Dinge muß nun das wahre Erkennen übereinstimmen, wie vorhin schon berührt worden, oder die Wissenschaft (Philosophie) soll gleichfalls ideal sein (*ὁ δε φιλόσοφος τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ*), indem sie ja ihrer rechten Bedeutung nach identisch ist mit der objectiven Wesenheit des Seienden ††). Die Dialektik als die subjectiv-objective Selbstentwickelung des Denkens hat daher die Aufgabe, einerseits von den sinnlichen Erscheinungen aus durch die Stufen der Ideen bis zu der obersten höchsten Idee, dem Guten und dem Göttlichen, sich zu erheben (*τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει ἐπὶ τὴν*

---

120. Cf. ib. pag. 124. u. 112. Phileb. pag. 227. An dem Guten nehmen deßhalb auch nach Aristoteles (Met. X., 2.) alle besonderen Ideen Theil, wie an diesen wiederum die reinen Einzeldinge (*τὰ πολλά*).

*) Rep. VII., pag. 119.

**) Tim. pag. 304., 305., 306. seqq, cf. Soph. 287.

***) Phileb. pag. 248., wo von dem *βασιλικὸς νοῦς* die Rede ist, und davon, daß der *νοῦς* über Alles herrscht (*ἀεὶ τοῦ παντὸς ἄρχει*). Dieser Geist aber ist das Erzeugniß der Grundursache (*τοῦ πάντων αἰτίου*, des Guten) und mit ihr dem Wesen nach eins. Ib. besonders noch Soph. pag. 265. Tim. pag. 437.

†) Timaeus pag. 312., 384., 385. seqq.

††) Soph. pag. 275. Sonst dürfte wohl außer den bereits früherhin a. a. hierher gehörigen Stellen hinsichtlich dieser Identität bedeutsam erscheinen, was im Timäus vorkommt pag. 303.: *διοριστέον, ὡς ἆρα τοὺς λόγους, ὥνπερ εἰσὶν ἐξηγηταὶ, τούτων αὐτῶν καὶ ξυγγενεῖς ὄντας* etc.

τοῦ παντὸς ἀρχὴν μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἰέναι) *), andererseits aber von diesem Gipfel des Gedankens bis zu den individuellsten Idealmomenten herabzusteigen (κατ' εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν, Phaedr. pag. 385. cf. Soph. pag. 264.), dabei überall in den immanenten Zusammenhang des Ganzen einzudringen **). Auf diese Weise vermittelt sie die Wahrheit, welche die Einheit ist des Geistes und des gegenständlichen Systems der Realität. Das wahre Erkennen ist demnach auch eigentlich nur die absolute Idee selbst, das Göttliche in seiner Identität mit dem Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα) ***), insofern sie sich als Princip der subjectiven wie objectiven Wahrheit in dem Systeme der wirklichen Dinge selbstbestimmt †); denn sie ist wie der Quell so auch das Ziel ihres eigenen Denkens (τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος) ††). Die göttliche Vernunft (νοῦς βασιλικός)

*) De rep. VI., pag. 124. u. 123. Cf. ib. pag. 112. De rep. VII., pag. 133.

**) De rep. VI., pag. 124. seqq. Cf. Phaedr. pag. 326. u. 227. Soph. pag. 274., 275. u. 276. Cf. de rep. VI., 112. u. VII., 167.

***) De rep. 112. u. 118., wo Derjenige ein Sohn des Guten genannt wird, der jene Identität (ταὐγαθὸν ἀνάλογον ἑαυτῷ) in der Wirklichkeit darstellt. Cf. Euthyd. pag. 47. ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐπιστήμη. Hier heißt daher auch diese Wissenschaft ἡ βασιλική.

†) Ἐπιστήμην καὶ ἀλήθειαν παρέχει — — und das Weitere, wo bestimmt gesagt wird, daß das Gute, sowie es den Gegenständen des Wissens die Möglichkeit verleihe, erkannt zu werden, so ihnen auch Sein und Wesenheit selbst ertheile. (De rep. VI., pag. 120.) Wenn es hier übrigens weiter heißt, daß die Erkenntniß des Guten und die Wahrheit immer nur ein Schein desselben bleibe, weil seine Beschaffenheit über beiden liege, wie sein Sein über aller Realität, so dürfte dadurch wohl nur die vollkommene Erreichbarkeit in Frage gestellt werden, nicht aber die Sache als solche; denn allein das absolute Wissen erreicht die absolute Idee und ist mit ihr identisch, das wahre menschliche Wissen ist aber doch jedenfalls ein Streben des νοῦς nach jener Identität, oder gewissermaßen ein Selbststreben der Idee des Guten in der Form des menschlichen Geistes. Hiermit stimmt auch überein, wenn Plato von Gott sagt, daß er nicht philosophirt oder ein Weiser zu werden sucht, weil er es ist (ἔστι γάρ sc. σοφός, Sympos. pag. 232.), oder daß der Name des Weisen ein großer sei und nur Gott allein zukomme (θεῷ μόνῳ πρέπειν, Phaedr. p. 388.)

††) Ueber dieses dialektische Bewegen und Fortschreiten des Denkens

enthält daher alle Ideen als ihre ewig nothwendigen Bestimmungen und hat in ihnen ihre Wesenheit. Oder die göttliche Vernunft **ist** das Ideale, indem sie sich als solches weiß, und **weiß** sich als das Ideale, indem sie es ist. Denn wenn auch, wie eben angemerkt worden, das Gute als absolute Idee erst selbst dem Geiste seine Erkenntnißfähigkeit, wie den Dingen ihre ideale Wesenheit und Wahrheit giebt und daher über beiden steht, so daß die göttliche Vernunft selbst nur das höchste Wissen und in diesem Wissen das weltthätige Princip ist, so kann doch nicht geleugnet werden, daß sie, als das Erzeugniß der Idee des Guten, auch dieser letzteren Wesen und Bewußtsein enthalte (*νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ παντὸς αἰτίου*, Phileb. 248.) *).

Wie sich nun diese Idealität zur Welt und zum Menschen verhalte, ist zum Theil schon angedeutet und mag in Folgendem noch etwas näher bestimmt werden.

Die Welt ist das Universum (*τὰ ξύμπαντα καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον*) und als solches der lebendige Inbegriff aller wahrnehmbaren Dinge (*ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον*), ein Entstandenes oder Gewordenes **). Da aber das Sinnliche für sich selbst kein Sein hat, dieses Sein vielmehr allein in den Ideen ruht, so ist die Welt nothwendig aus der Einigung zweier Momente hervorgegangen, nämlich aus der idealen Wesenheit, welche einfach und sich selbst gleich ist, (*ἐκ τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας*), und aus dem Momente des Körperlich-Unterschiedlichen (*ἐκ τῆς περὶ τὰ σώματα μεριστῆς*), und zwar als ein Mittleres aus beiden (*τρίτον ἐξ*

(*διαλεκτικὴ πορεία*) vergleiche die schöne und bedeutsame Stelle in der Republik (VII., pag. 162. u. 163.).

*) Die Art, wie Platon die Ideen und das Verhältniß des Denkens zu denselben darstellt, ist unbestimmt und schwankend und erscheint nicht selten im Widerspruche mit sich selber befangen. Daher kommt es denn, daß diese Lehre auch vielerlei Auffassungen erhalten hat. Das Resultat dürfte das bereits oben bezeichnete sein, wonach die Ideen eben so sehr das Wesen selbst als die Gedanken des Wesens — also die mit dem Wesen identischen Gedanken sind.

**) Tim. pag. 319., 437. u. 302. Cf. Phileb. pag. 244.

ἀμφοῖν ἐν μέσῳ οὐσίας εἶδος). Oder die Welt beſteht zugleich durch die Theilnahme an dem identiſchen Anſich (ταυτό) und an dem Anderen (τὸ ἕτερον), an dem Sein und Nichtſein *). Die Vermittelung ſelbſt geſchieht durch die Vernunft und das Denken Gottes (ἐκ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ), welcher durch ſeinen ewigen Rathſchluß die Ordnung der Dinge hervorbrachte **). In gleicher Bedeutung kann die Welt auch definirt werden als das Zuſammengehen des Unbeſtimmten (ἄπειρον) und der Beſtimmung (πέρας), des Vielen (τὰ πολλά) und Einen (ἕν) unter der urſachlichen Wirkſamkeit Gottes ***). Der allgemeine Zweck der Weltbildung iſt das wahre Sein (alſo das Gute, welches nach Früherem identiſch iſt mit dieſem) †). Da nun der ewige Gott ſich ſein Gleichniß in der Weltbildung geben wollte (πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθείς), ſo mußte er ſich mit ſeiner aprioriſchen Beſtimmtheit, welche eben in den ſubſtantiell-realen Begriffen oder Gedanken (alſo in den Ideen) liegt, in dem Weltganzen concret objectiviren. Dieſe Selbſtobjectivirung kann übrigens die Ideen ſelbſt nicht ſubſtantiell enthalten, oder die Welt kann nicht aus den Ideen beſtehen, weil dieſe an ſich ſelbſt ſchlechthin beſtimmt und eins ſind und nicht in ein Anderes übergehen können, woraus folgt, daß dieſes Andere (θάτερον, welches bei Platon auch einmal beiſpielsweiſe Materie, ὕλη, genannt wird) nur

---

*) Ibid. pag. 302. u. 312.

**) Οὗτος δὴ πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθείς etc. Tim. pag. 311. u. 318. Cf. ib. pag. 305., 385. u. 386. Wichtig und beſtimmt iſt in dieſer Beziehung die oben angeführte Stelle im Philebus pag. 244.

***) Θεὸς τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύναι, καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανός. Tim. pag. 384. Cf. Phileb. pag. 233. τὸν θεὸν ἐλέγομεν, τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας. Cf. beſonders ib. pag. 240. seqq. pag. 247. et 248.

†) Φημὶ δὴ — — ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης. Phileb. pag. 296. cf. Tim. pag. 305. ib. 336. wird die Idee des Beſten als Zweck des Weltbildners angegeben (τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδέαν ἀποτελῶν).

nach jenen bestimmbar ist, also auch nur eine Aehnlichkeit (ὁμοίωμα) mit ihnen gewinnen kann. Auf solche Weise erscheint die Welt als ein sinnlich wahrnehmbares Nachbild (εἰκών) des übersinnlichen idealen Urbildes (παράδειγμα), und die Ideen selber erhalten so die Beziehung von Musterbildern, sowie die Dinge von Abbildern *). Unter diesem Gesichtspuncte läßt sich denn eine Gedankenwelt (παραδείγματος κόσμος νοητός, εἶδος νοητόν) und eine Sinnenwelt (κόσμος αἰσθητός) unterscheiden **). Dort waltet die absolute Vernunft in ihrer reinen Identität mit den Wesenformen, den Ideen, als das schlechthin Gute und Vollkommene (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), und daher als Quell sowie des wahren Seins, so auch des Wissens (αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη), Beides in ursprünglicher Einheit tragend und aus sich begründend, hier dagegen hat auch die Nothwendigkeit ihr Recht, jedoch nicht in dem Grade, daß sie nicht von der Vernunft (dem νοῦς) beherrscht würde ***), welche daher vermöge ihrer obwaltenden Macht die Welt zum vollkommensten, darum einzigen und schönsten Werke ihrer selbst oder des göttlichen Geistes machte †). Die Welt ist somit ein seelenhaftes und geistbegabtes (ἔμψυχον καὶ ἔννουν) Lebenswesen, denn sie ist durch Gottes Denken geworden und enthält sein Denken ††).

Bei der Platonischen Kosmologie muß die Bedeutung der sogenannten Materie eine besondere Erwähnung finden. In dieser Rücksicht stehen sich zwei Auffassungen einander entgegen, einerseits nämlich die Annahme einer ewig-selbstständigen Positivität der Materie den Ideen gegenüber, also der ab-

---

*) Tim. pag. 302., 303., vorzüglich 317. Cf. besonders Parm. pag. 84.

**) Tim. pag. 341. und pag. 437., wo die Sinnenwelt κόσμος αἰσθητός und als εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ bezeichnet wird. Zu vergl. ib. pag. 316. u. 317.

***) De rep. VII., pag. 133. Tim. pag. 339. Cf. Phileb. pag. 244.: νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ καὶ γῆς.

†) Tim. pag. 303., 306. u. 307. Ib. pag. 437.

††) Tim. pag. 306.

solute oder aprioriſch-abſtracte Dualismus, andererſeits die Annahme eines blos relativen Unterſchiedes, welcher gemäß die Idealität das alleinige Urprincip der Dinge iſt, und die Materie nur eine Art Verhältniß der Ideen an ſich ſelbſt bedeuten ſoll. Für beide Anſichten geben die Platoniſchen Schriften Belege an die Hand, was theils von Platon's Inconſequenz herrührt, theils aber auch wohl von der Verſchiedenheit der Geſichtspuncte ſich herſchreiben mag, unter welchen unſer Philoſoph den Gegenſtand darſtellen wollte. Auf das Letztere iſt vor Allem bei der Beantwortung der Frage zu achten. Platon's Weltanſicht veranlaßte ihn, bei der Darſtellung ſeiner Lehre einen zweifachen Standpunct zu nehmen, hierin ſeinen eleatiſchen Vorgängern nicht unähnlich, nämlich den des reinen Denkens, des eigentlichen Begriffs (νόησις) und den der Vorſtellung (der Anſchaulichkeit, gleichſam der Popularität). Jener wird beſonders im Sophiſten und Philebus, dieſer im Timäus vorausgeſetzt. Das Reſultat dürfte nun, nach allſeitiger Prüfung und Vergleichung ſowohl der bezüglichen Stellen als auch des Geiſtes der geſammten Lehre, folgendes ſein. Die Materie iſt weder ein reales Product des idealen Seins, noch eine abſolut ſelbſtſtändige Poſitivität neben dieſem, ſie hat vielmehr nur die Bedeutung der allgemeinen negativen Selbſtvermittelung des Seins in Abſicht auf ſeine unterſchiedliche Poſitivität und vielheitliche Welttotalität. Sie iſt inſofern allerdings nach Platon's eigenem Ausdrucke das Nichtſeiende (τὸ μὴ ὄν) am Sein ſelbſt, d. h. das Moment der Aufhebung der abſtracten Einheit des Seins an ſich ſelber, oder die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Beſonderung. So aufgefaßt, bildet die Materie das Andere oder das Verſchiedene (τὸ ἕτερον, θάτερον), inſofern nämlich durch ſie das Sein ſich in der Vielheit als Gegenſatz ſeiner reinen Einheit ſetzt, ſich alſo gewiſſermaßen von ſich ſelbſt unterſcheidet, um in der Totalität ſich als ſelbſtgleiche Wirklichkeit zu haben. So erſcheint die Materie als Veränderung, welche aber keine reale Umwandlung iſt, ſondern nur die vielheitliche Form des Seins an ſich. Eben deßhalb kann ſie auch abſtract als das Viele

schlechthin (τὰ πολλά bei Platon) gedacht werden, welches aber in der Wirklichkeit ohne die Gegenseitigkeit und Gemeinschaft (κοινωνία) der Ideen, wie überhaupt ohne Beziehung auf das an sich identische Sein (das ταυτό) nicht besteht. Daher sagt denn Platon, daß die Vielheitlichkeit oder eben das Materielle als das Nichtseiende nur durch die Theilnahme (μέθεξις) an dem positiven Eins wirklich sei *). In ihrer reinen Abstraction ist demnach die Materie auch schlechthin bestimmungslos, also das Unbestimmte (ἄπειρον), denn die Negativität, für sich gedacht, kann keinerlei Bestimmung annehmen, sondern eben überhaupt nur die Möglichkeit bedeuten, daß das Sein an sich selbst Bestimmtheit habe. Das Unbestimmte und das Viele sind deßhalb in ihrem abstracten Fürsich Dasselbe **). Daß endlich die Materie auch als Moment der Nothwendigkeit auftritt, erklärt sich leicht aus ihrer Grundbedeutung, indem ja das Sein, welches in seiner idealen Wesenheit die Vernunft ist, ohne die Besonderung, also ohne die Unterschiedlichkeit, an ihm selbst keine wahrhafte Positivität oder Bestimmtheit haben könnte, also insofern an das Moment der Negativität von sich aus ewig gebunden ist ***). Da indeß diese Negativität nur die Selbstvermittelung des Seins zu seiner positiven Totalität ist, so gilt sie auch nur innerhalb der totalen Gegenseitigkeit. Das vollendete All oder die an sich vollendete Totalität ist blos positiv; die Nothwendigkeit herrscht also nur in der Vielheit der Welt, aber nicht in dem Absoluten als solchem, nicht

---

*) Zu vergl. vorzüglich Sophist. pag. 286., welche Stelle wohl als entscheidend für obige Ansicht gelten kann. Sonst derselbe Dialog passim, desgl. der Philebus.

**) Phileb. pag. 234.: τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι. Cf. besonders pag. 286. cf. Arist. Met. X., 3.

***) Tim. pag. 339.: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης καὶ νοῦ. Ib. pag. 385.: διὸ δὴ χρὴ δύο αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον. In dieser Stelle wird weiter bestimmt gesagt, daß das Nothwendige nur wegen der Erkenntniß der göttlichen Dinge (ἐκείνων χάριν) zu setzen sei.

über den ewigen Geist, sondern dieser über sie *). Nach allem Diesen ist somit die Materie in der That nichts Anderes als Das, wofür sie hier gleich anfangs gegeben worden, nämlich die nothwendige Negativität des reinen Seins an sich selber, somit das Nichtsein am Sein (τὸ μὴ ὄν). Für sich genommen, gleicht sie mithin dem Nichts, sie hat nur Sein, indem sie Antheil nimmt am Sein **), d. h. insofern sie die Methode der Selbstvermittelung des Seins zu seinem Unterschiede bedeutet. Wenn sie nun dennoch bei Platon mehrfach als gleich ursprünglich mit den Ideen, dem Seienden, gesetzt wird, so folgt daraus keineswegs ein aprioristisch abstracter Dualismus, kein reiner oder absoluter Gegensatz (welchen Platon bestimmt zurückweist ***), sondern nur ein relativer, d. h. Dieses, daß die Materie als nothwendige Negativität oder als die allgemeine Möglichkeit des Unterschiedlichen (Vielen) ewig ist und gleich ursprünglich wie das Seiende, allein nur am Sein selbst, als eine ihm inhärente Nothwendigkeit, indem sie mit dessen wahrem Begriffe zugleich zu denken ist oder zu dessen vollem Begriffe gehört †). Sie ist aber auch nicht das Product der Ideen, insofern diese als ewige Wesenheiten die Principien der Form und der Realität zugleich sein sollen; denn die Materie ist nach Platon durchaus nicht Dasselbe mit dem Realen, vielmehr sind die Ideen als solche die Einheit und Einerleiheit der Form und der Realität, und die Materie ist nur die Möglichkeit ihres Unterschiedes gegen einander unter der Identität der allgemeinen

*) *Νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος* etc. Tim. pag. 339. Cf. ib. pag. 305., wo diese Erhebung der göttlichen Absolutheit über die materielle Nothwendigkeit deutlich bezeichnet wird (*βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα* etc.). Ganz besonders aber ist zu erwägen die Stelle de legg. X. pag. 104. seq.

**) Sophist. pag. 286.

***) Soph. pag. 286., wo mit Ablehnung eines solchen Gegensatzes gesagt wird, daß das *τὸ μὴ ὄν* sei.

†) *Ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν ἑαυτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων.* Phileb. pag. 219.

Urweſenheit, hiermit eben, um ſo zu ſagen, ihre negative Qualification, d. h. die Qualification der Aufhebung des abſolut Ruhenden (στάσις) durch die Beſonderung, die Qualification der Veränderung *). Dieſe negative ſubſtanz- oder weſenloſe Bedeutung dürfte ſelbſt durch die Stelle, welche am beſtimmteſten eine Art poſitiver Stoffartigkeit der Materie zu bezeichnen ſcheint, bewährt werden, indem darin dieſelbe als ein ſchwieriges (χαλεπόν) und düſteres (ἀμυδρόν) Etwas, als die Aufnahme (ὑποδοχή) und Amme (τιθήνη) alles Werdens charakteriſirt wird **). Aus dieſer bloßen negativ-paſſiven

*) Fiſcher (de hell. philos. princip. pag. 39.) hält die Ideen für die Principien des Formalen und Realen (Form und Materie), ſo daß jede Idee als Idee eine Art Einheit beider ſein ſoll. In der That iſt aber nach Platon die Idee an ſich das reine ταυτό oder die ewig mit ſich identiſche Subſtanz (ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούση οὐσία, Tim. pag. 312.), ein bei ſich ſchlechthin ſeiendes Eins (αὐτὸ καθ' αὑτό), eine abſolute Realpoſition an ſich ſelbſt, unberührt von dem Andersſein, und dieſes letztere iſt gerade darum das Andersſein, weil es, obwohl Antheil habend am Sein (auf negative Art als die Möglichkeit ſeiner ſinnlichen Vielheit), doch ſtets ein Verſchiedenes von ihm bleibt, und an ſich gar kein Reales, höchſtens ein Scheinreales iſt (Soph. pag. 286.: τὸ μὲν ἕτερον, μετασχὸν τοῦ ὄντος, ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε, οὗ μετέσχεν, ἀλλ' ἕτερον. ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν, ἔστι σαφίστατα ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν. cf. Phileb. an verſchiedenen Stellen). Im Timäus (pag. 312.) ſagt Platon beſtimmt, daß die Materie (ἡ θατέρου φύσις) in keinerlei Einigung mit der Idee (τῆς οὐσίας εἶδος) eingehen wolle (indem ſie δίσμυκτος ſei), ſondern mit Gewalt dem identiſchen Anſich angepaßt werden müſſe von dem göttlichen Weltbildner (εἰς ταύτο ξυναρμόττων βίᾳ). Wenn Ariſtoteles die Ideen Urſachen des Vielen nennt, ſo meint er hiermit wohl nicht das Viele als ſolches oder in ſeinem abſtracten Auseinander, ſondern die Vielheit der Dinge, inſofern dieſe mittels der Ideen am Sein Theil nehmen und durch ſie alſo als Realitäten allein möglich ſind. Arist. Met. I., 6. Uebrigens iſt die Platoniſche Lehre von der Materie oder dem Nichtſeienden höchſt ſchwankend, was daher kommen mag, daß ſie eigentlich nicht ganz zu dem Geiſte ſeines Syſtems paßt.

**) Tim. pag. 341. cf. Phileb. pag. 237. seqq. Herbart unterſcheidet (wie es ſcheint) mit Unrecht das θάτερον von der Materie. Einleit. in die Philoſ. S. 189. 2te Ausg.

Qualification der Materie, die auch durch die Identificirung mit der Räumlichkeit, vermöge welcher sie der Sitz (ἕδρα) der Dinge ist, angedeutet wird, folgt nun, daß die Welt von Seiten der relativen Gegensätzlichkeit oder der unterschiedlichen Besonderung, wo das Nichtsein mitbetheiligt bleibt, allerdings beschränkt und mit Mangel behaftet sein müsse, daß sie dagegen als Universum (τὸ πᾶν, ὅλον) von dem Ordner zur Wohlfahrt des Ganzen (πρὸς τὴν σωτηρίαν τοῦ ὅλου) eingerichtet und darum ein glückseliges Ganze sei (ἡ [sc. γένεσις] τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία). Diesem gemäß kann daher auch das Einzelne nicht für sich der Zweck sein, sondern nur für's Ganze (παντὸς μὲν ἕνεκα), auf welches sich Alles bezieht, auf welches jeglicher Theil als auf sein Ziel sich hinwendet, so daß eine allgemeine Vollkommenheit aus Allem entspringt (πρὸς τὸ κοινῇ ξυντεῖνον βέλτιστον) *).

Mit der bisher dargestellten Ideen- und Weltlehre hängt die Platonische Menschenlehre genau zusammen. In der menschlichen Natur herrscht der ideale Geist als das Wesenhafte, sowie er in dem Weltuniversum herrscht (πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί — — ὡς νοῦς ἐστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ καὶ γῆς), oder die menschliche Seele ist wesentlich Geist und damit Göttliches (κεκοινώνηκε τοῦ θείου ψύχη, Phaedr. p. 321.), obwohl durch die Leiblichkeit mit dem Momente des Materiellen, des Nothwendigen, behaftet **). Da aber die Wahrheit des Geistes nach Platon

*) De legg. X., pag. 104. u. 105. Diese herrliche und tief bedeutsame Stelle scheint nicht überall nach der Wichtigkeit, welche sie verdient, erwogen zu werden. Vergl. damit die bereits a. Stellen. Phileb. pag. 248. Tim. pag. 312., 336., 384. seqq., besonders am Ende pag. 437., wo es von der Welt heißt: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῶον ὁρατὸν, τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητὸς, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. Hiermit steht die Stelle ibid. pag. 317. nur in scheinbarem Widerspruche.

**) Phileb. pag. 244. u. 248. Cf. besonders Phaedr. pag. 318 bis 321.

im Wissen beruht, so wird auch in der menschlichen Sphäre Alles hierauf zurückgeführt. Die Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) bildet in theoretischer wie ethisch-praktischer Hinsicht den Mittelpunct der menschlich-freien Erkenntniß und des freien Handelns, indem in ihr das ideale Selbstbewußtsein beruht *). Sowie nun das Gute in seiner Identität mit dem absoluten göttlichen Geiste das wahrhaft Eine und Höchste überhaupt ist, so besteht es auch als Ziel und Endzweck für menschliches Erkennen und Handeln (*δεῖ ταύτην* [sc. *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*] *ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν, ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ*) **). Wahres Erkennen und Handeln fallen aber im reinen Wissen zusammen, und die wahre Wissenschaft ist so auch Gottähnlichkeit, hiermit das Gute, weßhalb denn eben so sehr das Gute in Allem Zweck der Seele ist als das Göttliche ***).

β) Aristoteles.

(Immanent-theologischer Idealismus.)

Der gemeinsame Standpunct der Platonischen und Aristotelischen Philosophie ist der der selbstbewußten Idee, des idealen Begriffes, also der eigentlich ideologische †).

Tim. pag. 312. seqq., ib. pag. 116., wo der Seele Geist und Wissenschaft schlechthin beigelegt werden. Näher wird dieß bezeichnet ib. pag. 386. seqq. Cf. de legg. XII., 218.

*) Meno pag. 351. u. 385., wo zur wahren, speculativen Wiedererinnerung die vernünftige Betrachtung und Begründung gefordert wird. Besondere Vergleichung verdient Phaedo pag. 168., vorzüglich 170. u. 171., wo von der Apriorität des idealen oder wesenhaften Wissens und seinem Verhältnisse zur sinnlichen Empirie die Rede ist. Bestimmte Erklärung über die *ἀνάμνησις* findet sich auch Phaedr. pag. 327.

**) De rep. VII., pag. 132. u. 133., besonders 163. Sonst Tim. pag. 337. Phileb. passim. Phaedr. 320. seq.

***) S. außer den bereits früher a. Stellen: De rep. VII., pag. 113. Theaet. 121. Hiermit ist zu vergleichen die schöne Stelle im Phaedo pag. 184.

†) *Ὁ μὲν φιλόσοφος περὶ τὰς ἰδέας σπουδάζει.* Probl. XXX., 9. Die Idee ist nun dem Aristoteles freilich nicht, was sie dem Platon

Das Streben des Denkens, sich als das Wesen und die Form des Geistes zu bestimmen und zu wissen*) und in

---

ist, aber doch etwas Analoges. Man kann sagen, sie sei ihm der Gedanke der Identität des Princips und seiner realen Bestimmtheit, also des an sich bestimmten Allgemeinen. Sie bedeutet nicht das Abstract-Allgemeine, sondern eben das Allgemeine in seiner Bestimmung, und zwar nicht in der beziehungsweisen, sondern in der urselbstständigen, damit wesenhaften Bestimmung eines Seienden. Dieses geht schon aus der eben angezogenen Stelle hinlänglich hervor, erhellt aber noch aus vielen anderen. Die Aristotelische Idee fällt hiernach zum Theil zusammen mit Dem, was er das τὸ τί ἦν εἶναι nennt (die Urrealität eines Jeden, sein Formprincip, damit seine erste reine Wesenheit [εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου, καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. — — λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι, Met. VII., 7.], seine eigentliche Selbstursache [ib. VII., 17. An. post. II., 2.]). Sie ist der reine Begriff dieser reinen beziehungslosen Wesenheit eines Jeden, somit eins mit der Bestimmung und der Definition (φανερὸν ὅτι ὁ πρῶτος καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστιν, Met. VII., 4. cf. ib. 5. und besonders An. post. II., 2. u. Top. VII., 5.); die οὐσία κατὰ τὸν λόγον, die Bestimmung, in welcher Begriff und Wesen einheitlich zusammenfallen [ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσία, Met. VII., 12.]). Vergleichung verdient außer den a. Stellen noch Met. VII., 6. u. 17., desgl. de anim. II., 1. Daher ist denn die Idee, also gedacht, das eigentliche Ziel des speculativen Denkens, wie aus den berührten Stellen hervorgeht. — [Eine besondere Berücksichtigung verdienen in dieser, wie in anderen Beziehungen, Trendelenburg (in seinen verschiedenen Schriften über Aristoteles) und Biese (über die Philosophie des Aristoteles, 1835).] — Der Philosoph hat deßhalb nach Aristoteles über das Allgemeine und die erste Wesenheit zu forschen (τοῦ καθόλου καὶ τοῦ περὶ τὴν πρώτην οὐσίαν θεωρητικοῦ — — ἂν εἴη σκέψις), Met. IV., 3. Weiter heißt ebendaselbst der Philosoph: ὁ μάλιστα γνωρίζων περὶ ἕκαστον γένος. Ueberhaupt ist dieses ganze Capitel sehr bezeichnend für das Obige. Cf. Met. I., 2., ferner Phys. I., 9. (περὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς — — τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι) und ib. II., 2. gegen das Ende. — Desgl. Ethic. N. VI., 7. — Das Wissen der Washeit (Quiddität, τὸ τί ἦν εἶναι) ist das Wissen eines jeden Dinges (τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι), Met. VII., 6.

*) Σοφία ἐστὶ καὶ νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Ethic. N. VI., 7. Cf. Met. XII., 7. νοητὸς γὰρ γίνεται (sc. νοῦς) θιγγάνων καὶ νοῶν. — ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. S. weiter unten.

diesem Wissen sich zugleich als das wahrhaft Absolute — damit als das Göttliche — zu setzen, gilt beiden Denkern als Zielpunct ihrer Speculation und Wissenschaft; sie erheben sich damit beide auf die Höhe des theologischen Idealismus*). In Absicht auf den Grundcharakter sind daher die philosophischen Systeme des Platon und Aristoteles durchaus sich gleich — zusammen enthalten sie die höchste Bestimmung der philosophischen Idee vom Standpuncte des griechischen Geistes und in dem Organismus seiner nationalen Selbstentwickelung; über sie hinaus gab es für Griechenland keinen Fortschritt mehr. Allein wie identisch im Principe und Resultate die Platonische und Aristotelische Speculation sein mag, in der Methode und der Bestimmung der inhaltlichen Besonderheit besteht ein wesentlicher Unterschied, wie denn dieser von Aristoteles selbst mehrfach deutlich genug hervorgehoben wird. Der Hauptpunct, um den sich derselbe dreht, ist das Verhältniß des Allgemeinen und Einen zum Besonderen und Vielen und (in methodischer Hinsicht) parallel das Verhältniß der speculativen Abstraction zur inductiven Analysis. Aristoteles erkannte die Nothwendigkeit immanenter Einheit des allgemeinen Wesens und der concreten Wirklichkeit, weßhalb

---

*) Daß Aristoteles das Göttliche zum vorzugsweisen und eigenthümlichen Inhalte der Philosophie macht, ist auf's Deutlichste ausgesprochen Met. I., 2., wo die Philosophie die göttlichste (θειοτάτη) Wissenschaft genannt wird, weil das Göttliche ihren höchsten Inhalt bildet, indem es aller Dinge letztes Princip ist (ὅ,τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις). Met VI., 1. wird die Theologie als die höchste speculative Wissenschaft bezeichnet. Cf. ib. XI., 7. — Der Geist aber ist wiederum die Erkenntnißquelle der Principien: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Eth. N. VI., 6. cf. Anal. post. II., 15. νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν. Dieses ganze Capitel ist für die Aristotelische Erkenntnißtheorie wichtig. — Die theologisch-idealistische Stellung aber der Aristotelischen Philosophie geht deutlich daraus hervor, daß Gott als das absolute Selbstbewußtsein des Denkens oder als das Denken des Denkens begriffen werden soll. Met. XII. (XI.), 7., verglichen mit (ib.) 9., welche beide Capitel überhaupt hinsichtlich der Grundrichtung der Aristotelischen Philosophie höchst bedeutsam sind.

er denn auch die Wissenschaft selbst als Erkenntniß des Allgemeinen und der eigenthümlichen Beschaffenheit nimmt *). Er suchte daher das Princip der Vermittelung als ein in der Natur des ursprünglichen Wesens selbst gelegenes, oder er wollte das Allgemeine nur durch reale Selbstbesonderung in die vielheitliche Positivität der Thatsächlichkeit treten und sich in seinen Bestimmungen mit sich selbst identificiren lassen (*οὐχ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι*, Met. X., 2. — *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτόν*, ibid. IV., 2.), während er Platon gerade deßwegen tadelt, daß er die abstracte Selbstständigkeit des Allgemeinen der bestimmten Besonderung gegenüber festhielt, somit keine reale Immanenz zwischen beiden nachwies und die gegebene Wirklichkeit nur scheinbar und in bloßer wortsystematischer Folgerung (*κενολογία*) aus der Allgemeinheit der Principien erklären wollte **). Obwohl daher Aristoteles dem freien speculativen Denken sein eigenthümliches Recht ließ, so suchte er doch auch den gegebenen Begriffen in aller Weise nachzugehen, um sie nach ihren Widersprüchen zu bezeichnen, sie durch einander zu berichtigen oder auch durch mehrseitige Induction die gemeinsame Grundlage derselben aufzuweisen und dann in Bezug hierauf das eigentliche Wesen nach den Principien des freien Denkens selbst zu bestimmen. So tritt er auch der Methode nach der Platonischen Ideal-

---

*) *Πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί.* Met. XI., 2.

**) *Τὸ γὰρ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν* (sc. *ἰδεῶν*) *τὰ ἄλλα, κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς.* Anal. post. I., 22. (19.) nennt er die Ideen *τερετίσματα.* Im Uebrigen cf. Met. XIII., 5. cf. ib. c. 4.. Ib. I., 6. seqq. 13., 14., 15., 16. *ὥστε δῆλον, ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς* u. s. w., wo dann die abstracte (Platonische) Ideologie weiter kritisirt und widerlegt wird. Anal. post. I., 11., wird das *εἶναι ἓν κατὰ πολλῶν* als die wahre Ansicht (*ἀληθὲς εἰπεῖν*) dem *εἶναι ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* der Platoniker entgegengesetzt. Entschieden spricht Aristoteles der abstracten Allgemeinheit die wesenhafte Wirklichkeit ab: Met. X., 2. u. ib. VII., 13. *Οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί* etc. Cf. Anal. post. II., 7. *οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν.*

theſis durch analytiſch-inductive Antitheſe gegenüber, ohne jedoch in dieſer abſolut zu verharren, vielmehr ſie nur als Unterbau ſeiner ſpeculativ-conſtructiven Begriffsdarſtellung nehmend *), welche letztere ſich jedoch bei ihm ſelten in ihrer reinen Form geltend macht, indem es ihm mehr auf die Vermittelung der Einſicht in die Immanenz der beſonderen Weſenverhältniſſe, als auf ſtrenge und allſeitige Conſtruction des Verſchiedenen nach ausſchließlichen Principien ankommt **). Ueberhaupt aber fordert er von der Wiſſenſchaft, daß ſie allgemein ſei (in Begriffen ſich bewege) und nothwendig durch Begründung ***). So wie ſich nun

---

*) Dieſes Verhältniß iſt ganz entſchieden dargelegt Anal. post. II., 15. (18.), wo es zuletzt heißt, daß der Geiſt das Princip der Wiſſenſchaft ſei (*νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή*), obwohl die Induction wegen der Unmittelbarkeit der gegebenen Principien vorausgeſetzt wird. Cf. ib. I., 2., 9. u. 27. Eth. VI., 6. *Τοῦ γὰρ σοφοῦ, περὶ ἐνίων ἔχειν ἀπόδειξιν, ἐστί.* Ib. 7.: *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν.* Cf. Met. I., 1. ib. VI., 1. Anal. post. I., 2. u. 31. De anim. III., 4. u. 8. Auf dieſe ſpeculativ-conſtructive Methode weiſt Ariſtoteles beſonders hin Met. I., 2.: *οὗτος* (sc. *ἔχων τὴν καθόλου ἐπιστήμην*) *γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα*; und weiter *μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται, ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων.* Met. VI., 1. wird das ſpeculative Erkennen für das eigentlich philoſophiſche Problem mit Beſtimmtheit in Anſpruch genommen. Ueber das Verhältniß zwiſchen der Demonſtration und der inductiven Analyſis iſt noch beſonders nachzuſehen Anal. post. I., 18., wo behauptet wird, daß ohne die Induction die wiſſenſchaftliche Demonſtration aus dem Allgemeinen nicht möglich ſei: *οὐ γὰρ ἐκ τῶν καθόλου ἄνευ ἐπαγωγῆς* (*ἐπιστήμη ἐστί*). Cf. ib. II., 7. und Eth. N. VI., 11.

**) Ariſtoteles will, daß, ſo wie jedes Ding ſein eigenthümliches Princip hat, ſo auch die Wiſſenſchaft eigenthümliche Principien nehmen müſſe. So z. B. Mag. Mor. I., 1. *Δεῖ γὰρ τὰς ἀρχὰς οἰκείας λαμβάνειν. — Δεῖ δὲ τὴν ἀρχὴν οἰκείαν εἶναι καὶ συννημένην.* Cf. Phys. I., 6. Doch geſtattet er darum keine Unendlichkeit der Principien und Urſachen, vielmehr ſucht er eine letzte Begründung durch ein Allgemeines und Höchſtes. Met. II., 2. III., 2.

***) *Ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων.* Anal. post. I., 33.

Aristoteles auf diese Weise von Platon unterscheidet, so erhält seine ganze Lehre der des Letzteren gegenüber eine Art realistischen Charakters, indem darin das Sein als positive Wirklichkeit überhaupt begriffen werden soll, während die Platonische die höchsten Erklärungsprincipien mehr oder weniger außerhalb der Positivität sucht und hiermit zum abstracten Idealismus hinneigt. Aus diesem Gesichtspuncte ist die Speculation Platon's vorzugsweise transcendent, die des Aristoteles immanent zu nennen, wie Solches bereits oben angedeutet worden.

Wendet sich nun die Betrachtung der Aristotelischen Philosophie insbesondere zu, so begegnen ihr manchfache Schwierigkeiten in Absicht auf Sicherheit der richtigen Erfassung ihrer Grundideen und auf genaues Verständniß des eigenthümlichen Sinnes der Lehren. Diese Schwierigkeiten haften hauptsächlich zunächst an der Art, wie Aristoteles seine Gedanken darlegt, indem er, vielseitig in Einzelheiten sich bewegend, die Grundbegriffe weniger hervorstellt und in consequenter Entfaltung vorführt, so daß das Allgemeine nur mit großer Mühe und sorgfältigster Umsicht aus der Zerstreuung des Besonderen gewonnen und zu bestimmtem Bewußtsein gebracht werden kann, wobei die Arbeit durch die Eigenthümlichkeit des Ausdrucks und Styls noch vermehrt wird. Nicht minder schwierig wird das Geschäft durch das Schwankende hinsichtlich der eigentlichen Substanz der Lehre selbst. Dieses Schwanken zeigt sich besonders in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen oder in der Entwickelung des Princips und der Methode der Besonderung, womit die Beziehung der Speculation zur Induction, des Denkens zur sinnlichen Wahrnehmung natürlich zusammenhängt. In beiderlei Hinsicht ergeben sich, wenn nicht wirkliche Widersprüche, doch mancherlei Inconsequenzen und Halbheiten, wobei die Zurückführung auf eine bestimmte Ansicht, auf ein genaues und sicheres Resultat oft kaum möglich wird, weßhalb denn auch viele wichtige Puncte, wie z. B. die Lehre von der Wesenheit und Existenz, desgleichen die von den verschiedenen Principien und ihrem Verhältnisse, nicht leicht zu ihrer eigentlichen Begriffsbestimmtheit zu bringen sind.

Aristoteles ging bei seiner Speculation von dem reinen oder dem absoluten Zwecke aus, den er sowie als Motiv so als Ziel aller Philosophie setzte *). Die Philosophie selbst aber ist wesentlich nur Wissenschaft **) und erstreckt sich als solche (da der Zweck in Allem ist) auf Alles ***) und ist mit der Sache identisch (*τὸ αὐτὸ δ' ἐστίν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, de an. III, 7. u. 5.). Er nennt sie die Wissenschaft, welche sich des Wissens selber wegen bildet und darum vorzugsweise als Wissenschaft gelten muß (*ἡ μάλιστα ἐπιστήμη*) †). Die Philosophie hat daher zunächst nicht das Thun als solches, sondern das Wissen, das Erkennen zu ihrem Zwecke, wie dieses schon daraus erhellen soll, daß die ersten Philosophen von dem Zweifel ausgingen, welcher mit der Verwunderung zusammenfällt ††). Sie allein ist sich selbst Zweck (*μόνη γὰρ αὐτὴ αὑτῆς ἕνεκέν ἐστι*), indem sie keines äußeren Gebrauchs wegen (*οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν*) gesucht wird, und darum die einzig freie Wissenschaft †††). Wegen dieser reinen Selbstständigkeit des Wissens behauptet die Philosophie nicht nur die erste, gleichsam die oberstgebietende (*ἀρχικωτάτη*) Stelle über die anderen blos untergebenen (*ὑπηρετοῦσαι*), sondern ist selbst

---

*) *Τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα, βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.* Met. V., 2. Ib. Met. I., 2. *Ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν — — ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον.* Cf. ib. II., 2., wo die Vernunft in dem Streben nach dem Zwecke gesetzt wird.

**) *Ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία — — ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.* Met. I., 1. am Ende.

***) *Ἔστι τοῦ φιλοσόφου, περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν.* Met. IV., 2. Cf. ib. I., 2. *ὑπολαμβάνομεν δὴ, πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι μάλιστα πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται.*

†) *Τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα, μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ.* Met. I., 2.

††) Met. l. c. *Ὅτι δ' οὐ ποιητικὴ, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων* etc. Cf. ib. II., 1. *ὀρθῶς δὲ ἔχει καὶ τὸ καλέσαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας — θεωρητικήν* etc. Cf. Eth. N. VI., 7., wo die Ansicht, daß die praktische Philosophie die eigentliche und höchste Wissenschaft sei, entschieden abgewiesen wird.

†††) *Καὶ αὐτὴ μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν.* Met. 1, 2.

göttlich, sowohl weil Gott eigentlich nur in ihrem vollen Besitze sein kann, als auch weil sie die Wissenschaft ist des Göttlichen; denn Gott bildet die Grundursache und das Princip aller Dinge, beide sind wiederum der Zielpunct des philosophischen Erkennens und Wissens *). Eben wegen dieser Richtung auf die Grundursache ist die Philosophie eine für alle übrigen nothwendige Wissenschaft; denn ohne die Erkenntniß des ursprünglichen (*πρώτη αἰτία*) ist kein rechtes Wissen möglich**). Sie muß auch als die allgemeine Wissenschaft für alle anderen gelten (*ἡ καθόλου*, sc. *ἐπιστήμη κοινὴ περὶ πάντων*), denn sie ist die Wissenschaft des Allgemeinen (*ἡ τοῦ μάλιστα καθόλου ἐπιστήμη*), ohne das Allgemeine aber kann keinerlei Wissenschaft erlangt werden***). Die Philosophie ist demnach auch die beßte Wissenschaft (*ἀμείνων οὐδεμία*), obwohl die anderen (in Bezug auf relative Zwecke) nothwendiger sein mögen†).

Die Wissenschaft überhaupt ist wie das Denken, mit dem sie identisch, stets wahr, denn sie ruht ja auf vernünftiger Begründung ††) und hat ihren letzten Ausgangspunct in ursprünglichen, schlechthin gewissen Principien (*ἐκ πρώτων ἀναποδείκτων*), welchen insgesammt das

---

*) Met. l. c. cf. ib. IV., 1. u. 2. *τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ὀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον.* Cf. ib. II., 2.

**) *Τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν.* Met. I., 3.

***) Met. I., 2. und ib. XI., 3. *ἔστι ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος.* Ib. XIII., 9. *ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν.* Cf. XI., 7., wo der Begriff und die Aufgabe der Philosophie ungefähr eben so wie Met. I., 2. II., 2. u. VI., 1. dargestellt wird. Wenn in mehren dieser Stellen, besonders in der letzteren, von der ersten Philosophie, *φιλοσοφία πρώτη*, die Rede ist, gegenüber der zweiten (*δέυτερα*, Met. VII., 11.), welche die Physik bezeichnet, so muß bemerkt werden, daß jene erste dem Aristoteles nur eigentliche Philosophie ist.

†) Met. I., 2.

††) *Ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. — — Ἐπιστήμη δ' ἅπασα μετὰ λόγου ἐστί.* Anal. post. II., 18.

höchste Formal-Princip des Widerspruchs vorsteht*), sie ist wesentlich demonstrativ (οὐκ ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος) und schreitet in demonstrativer Haltung und Consequenz zu ihrem Resultate hin. Sie weis't auf diese Art das Zufällige zurück, und indem sie überall die Ursache oder das Warum und den immanenten Zusammenhang besitzt, enthält sie auch Nothwendigkeit und Gewißheit**). Der ganzen Form nach aber ist sie ein System von Begriffen, weßhalb sie die Definitionen zu ihrer Bedingung hat***).

Vorzugsweise findet nun dieses Verhältniß der Wissenschaftlichkeit seine Bedeutung in der Philosophie; denn dieser eignet es, das Allgemeine (τὰ μάλιστα καθόλου), das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν) zu betrachten, sowie den Begriff der Wesenheit zu haben (τῆς οὐσίας λόγον ἔχειν) und die Urmomente aller Dinge zu bestimmen (πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται). Sie muß sich deßhalb den sichersten Principien (βεβαιοτάταις ἀρχαῖς τοῦ πράγματος) zuwenden, besonders die demonstrativen Verhältnisse und Grundsätze berücksichtigen (περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστιν ἐπισκέψασθαι) und das Urprin-

*) Anal. post. I., 2. ἀνάγκη, καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι, καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων. Cf. ib. 3. Categ. 3. u. 6. Ueber den Satz des Widerspruches noch im Besonderen Met. IV., 3. u. 4., wo derselbe als das absolute Princip aller wahren Erkenntniß dargestellt wird. Anal. pr. II., 2. und Categ. 6., wo er, wie auch in der eben angeführten Stelle, bestimmt formulirt erscheint.

**) Anal. post. l. c. 2. u. 3., besonders aber 4., 5., 6. u. 7. Cf. ib. 27., wo der Begriff der Wissenschaft im Unterschiede von der Meinung erörtert wird. Ib. 30.

***) Met. VI., 1. δεῖ δὲ, τὸ τί εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστι, μὴ λανθάνειν· ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηθὲν ποιεῖν ἐστι. Cf. ib. VII., 4. u. 5. Ib. VII., 1. Anal. II., 4. Τὸ δὲ τί ἐστιν ἰδίον τε, καὶ ἐν τῷ τί ἐστι, κατηγορεῖται. Cf. ib. 2. u. 6., wo das Verhältniß zwischen der Demonstration und Definition näher angegeben wird. Ib. 8. Ueber die weitere wissenschaftliche Bedeutung der Begriffe und Begriffsbestimmungen ib. I., 22. cf. de anim. III., 3. u. 4., wo das Verhältniß zwischen Empfinden und Denken, Wahrnehmung uud Begriff näher angedeutet.

cip (ἀνυπόθετος ἀρχή), das Princip der Gewißheit für Alles (βεβαιοτάτη ἀρχὴ πασῶν), welches jede Täuschung ausschließt (περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον), nämlich den Satz des Widerspruchs zu ihrem letzten und höchsten Erkenntnißprincipe machen*). Sie erscheint nach diesem Allen als die vollendetste Wissenschaft**).

Aus diesen wenigen Bemerkungen und Anführungen ist ersichtlich, daß Aristoteles, obwohl im Ganzen mit Platon's Bestimmung über die Bedeutung der Philosophie einverstanden, doch ein entschiedeneres Bewußtsein von den Bedingungen und der Form der Wissenschaft besaß und namentlich über Aufgabe, wie Verhältniß der Philosophie sich einen viel bestimmteren Begriff gebildet hatte. Hiermit wird denn weiter klar, wie auch die Methode der Darstellung und schriftlichen Behandlung bei ihm eine andere sein mußte als bei seinem großen Vorgänger. Denn während diesem die dialogische Form durch das organisch-dialektische Wachsthum der Gedankenentwickelung gleichsam aufgedrungen wurde, konnte jenem, welcher eine Totalität, ein Continuum von festbestimmten Begriffen anstrebte, nur die akroamatische angemessen sein***). Dieser Unterschied gründet sich aber nicht allein auf diesen sachlichen Bezug, sondern hatte wohl ohne Zweifel auch in der geschichtlich gegebenen Eigenthümlichkeit schriftstellerischer Zeitform sein Motiv, indem nicht zu verkennen, daß allerdings Platon's Zeit der dialogischen Behandlung sich mehr zuneigte, während in der Epoche des Aristoteles gerade

*) Met. I., 2., besonders ib. IV., 2., 3, 4. VI., 1. VII., 1., vorzüglich XI., 1., 3. u. 7.

**) Δῆλον, ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. Eth. N. VI., 7.

***) Nach Gellius soll die akroatische Behandlung (ἀκροατική) die höheren und eigentlichen philosophischen Probleme (οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι, wie es anderwärts — Eth. Eud. I., 8. — den ἐξωτερικοῖς λόγοις gegenüber heißt) betroffen haben, also das sogenannte Esoterische (τὰ ἐσωτερικά), so daß Aristoteles selbst seine rein metaphysischen Schriften akroatische im Gegensatze der (vermuthlich dialogisch-gehaltenen) exoterischen benannt habe. Noct. Att. XX., 5. cf. Eth. N. II., 13. Dazu Buhle, Com. de libris Aristotelis acroamaticis et exotericis. 1788.

das umgekehrte Verhältniß stattfand. Beide gebrauchten also auch insofern, was ihnen als allgemein geeignet historisch dargeboten wurde*)

Gehen wir zum Inhalte der Aristotelischen Philosophie über, so ist, wie schon bemerkt, das rein Zutreffende schwer zu bestimmen und für die (scheinbaren) Widersprüche kaum ein gemeinsamer ausgleichender Standpunct zu gewinnen. Das Folgende möchte wohl aus dem Gesichtspuncte des Gesammtsystems und Geistes der Aristotelischen Lehre die speculativen Grundideen enthalten.

Aristoteles sucht, wie Platon, den Begriff des reinen Wesens, d. h. dessen, was das Sein schlechthin und in allen Beziehungen an und für sich ist (*τὸ πρώτως ὄν, καὶ οὐ τι ὄν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη*)**). Mit der Wesenheit muß deßhalb die Untersuchung beginnen; denn sie ist auf jede Weise das Erste, sowohl dem Begriffe (*λόγῳ*), als auch der Zeit und Natur nach***). Dasjenige hat aber vorzugsweise Wesenheit und Wahrheit (*ἀληθέστατον*), was für das Untergeordnete Ursache und Grund der Wahrheit ist (*τὸ τοῖς ὑστέρος αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι*). Deßwegen sind dann auch die Principe der ewigen Dinge (*τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχαί*) nothwendig stets die wahrsten, denn sie sind von keinem Anderen abhängig, wohl aber selbst die Möglichkeit alles Uebrigen (*αἴτιον τοῖς ἄλλοις*)†). Es kommt somit darauf an, den Begriff der Sache richtig zu fassen; denn erst mit der Erkenntniß des reinen Was erfassen wir die Wahrheit, der Begriff aber enthält die Wesenheit jedes

---

*) Was diesen Punct angeht, so hat bereits Hermann wenigstens in Bezug auf Platon die betreffende Andeutung gegeben. Vgl. dessen Platonische Philosophie Thl. I., desgl. die Verhandl. der zweiten Versamml. der Philol. Mannheim 1840. S. 21. ff.

**) Met. VII., 1. ib. VI., 1. *Αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων· δῆλον γὰρ ὅτι ἢ ὄντα. — — Εἰ δέ ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως, ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἄν εἴη θεωρῆσαι καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα καθόλου ᾗ ὄν.* Cf. XI., 1.

***) Met. VII., 1.

†) Met. II., 1.

Dinges, weil die Wahrheit identisch mit dem Sein*). Obwohl nun die Wesenheit allerdings das Seiende ist, so ist sie es doch nicht als ein Abstractes für sich oder getrennt von der wirklichen Bestimmtheit, wie die Anhänger der Ideenlehre behaupten, vielmehr kann das eigentliche Wesen (*οὐσία κυριώτατά τε καὶ καὶ πρώτως μάλιστα λεγομένη*) nur das an und für sich Bestimmte, also an sich selbst Besonderte sein, das Was der Einzelexistenz**). Weder das Sein (als schlechthin Allgemeines), noch das abstracte Eins bilden somit die Wesenheit der Dinge, vielmehr ist das Eine wie das Andere nur das Prädicat (*κατηγόρημα μόνον*) und zwar das allgemeinste (*τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων*); denn Beide existiren nicht für sich außer dem Vielen (*παρὰ τὰ πολλά*), sondern sind allen Dingen gemein und in und mit diesen bestimmt. Das Eins bildet in jedem wesenhaften Dinge das Maß (*πάντων μέτρον τὸ ἕν*), jedoch an und für sich nicht dessen eigentliche Natur (*οὐδενὸς τοῦτό γ' αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἕν*)***). Sein und Eins

---

*) Met. VII., 1. *ἀνάγκη γὰρ, ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὴν τῆς οὐσίας λόγον ἐνυπάρχειν.* cf. ib. II., 1. *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καί τῆς ἀληθείας.* — Bedeutsam ist, was Aristoteles Met. IX., 9. sagt, daß nämlich darum das Denken das Sein erkenne, weil Beides in Wahrheit nur Thätigkeit sei. *Φανερὸν, ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται· αἴτιον δὲ, ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια· ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις· καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γινώσκουσιν.*

**) *Εἰ μὲν γὰρ καθόλου* (sc. *ἀρχαί*), *οὐκ ἔσονται οὐσίαι· οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν τόδε τι σημαίνει, ἀλλὰ τοῖονδε· ἡ δ' οὐσία τόδέ τι.* Met. III., 6. cf. ib. VII., 5. u. 16. *κοινὸν μηδὲν οὐσία, οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία, ἀλλ' αὐτῇ γε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτὴν, οὗ ἐστιν οὐσία.* ib. 12. *καὶ γὰρ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει.* ib. 13. *ἔσται γὰρ οὐσία ἐκείνου οὐσία.* cf. XI., 1, 2. Sonst ib. I., 6. III., 2. seqq. X., 2. Categ. 5. Gegen die Ideologen wird aus diesem Gesichtspuncte besonders argumentirt z. B. Met. I., 6. ff. VII., 13, 14 u. 16, auch XIII., 9 und sonst an vielen Stellen.

***) *Φανερὸν, ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων.* Met. VII., 16. Dieses Kapitel ist für Aristotelische Ontologie überhaupt sehr wichtig. Cf. ib. X., 1 seq. XI., 1, 2 u. 7. XII., 7. Anal. post. I., 11, wo das *ἓν παρὰ τὰ πολλὰ* zurückgewiesen, dagegen das *ἓν κατὰ πολλῶν* für das Wahre erklärt wird.

sind deßhalb insofern Dasselbe, als sie immer in jedem Dinge zusammenfallen*). Aus Allem aber ergiebt sich, daß das eigentliche Wesen der Sache, wie kurz vorhin angedeutet, in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit beruhe (*οὐσία δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν*, Met. XI., 2), oder in dem letzten, dem schlechthin gesetzten Unterschiede. Was daher eine Wesenheit hat, das hat auch ein eigenes Was und ist an sich selbst eins. Oder die Wesenheit eines Jeden ist nicht beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) eins, sondern als ein an sich Bestimmtes (*ὅπερ ὄν τι ἕν τε τόδέ τι*)**).

Ist nun auf diese Weise, wie gesagt, das eigentliche wesenhafte Sein nur das schlechthin Bestimmte und Unterschiedliche an dem Allgemeinen und durch das Allgemeine ***), so fragt es sich, wie dieses Verhältniß ohne Widerspruch (also auch ohne die Irrthümer der früheren Denker, namentlich der Pythagoräer und Platonischen Ideologen) zu denken sei. Von diesem höchsten Erkenntnißprincipe ausgehend, stellt Aristoteles gewissermaßen den Grundsatz an die Spitze, daß Sein und Nichtsein in der That

---

*) Met. IV., 2. *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις.* cf. X., 2. *λέγεται δὲ ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν.*

**) *Φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.* Met. VII., 12. passim. cf. ib. 4, 5, 13. *ὧν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἕν.* — *Οὐσία μὲν λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου.* etc., besonders gegen Ende. Ib. IV., 2. Erinnert kann hier werden auch an de Part. an. I., 3, wo es heißt: *ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ*, u. ib. 4. *οὐσίαι μὲν εἰσὶ τὰ ἔσχατα εἴδη.* — Doch kann der Unterschied an sich, d. h. insofern er blos abstracte Eigenschaften bezeichnet (also der abstracte, als solcher, welchem der letzte, *πσλευταία*, entgegenzustehen scheint) nicht dieses Wesenhafte sein, sondern nur insofern er sich concret setzt, d. h. das Was individualisirt, welches durch das Moment der Materie vermittelt wird. cf. Top. IV., 2. Met. X., 8, besonders ib. XI., 7.

***) *Τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ χωριστόν.* Met. XI., 7. Zu vergleichen ib. 10, wo es unter Anderm heißt: *πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται.* Hierauf bezüglich sind die *ἀρχαὶ χωρισταὶ καὶ καθ' αὑτάς.* Met. XI. 2, wie denn dieses ganze Kapitel bedeutsam ist. Desgleichen die *οὐσία χωριστή* (ib. 7). Sonst die vorhin a. a. betreffenden Stellen.

nicht wahrhaft zugleich sein könne; denn Alles ist Seiendes und Eins (*πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν.* **Met. XI., 1**), und doch wäre dieß, wenn das Sinnlich-Vorzügliche das wahrhaft Seiende und nicht blos beziehungsweise seiend wäre, und das Vielheitliche der Principien in's Unendliche ginge*). Nur das verknüpfende Denken kann hier das Richtige erfassen; denn das bezügliche Verhalten ist eine Affection dieses Denkens selbst**). Das Seiende als das Allgemeine (*κοινὸν γάρ*) ist eins, nicht neben oder außer dem Vielen (*παρὰ τὰ πολλά*) und hat also keine abstracte Wesenheit (**Met. X., 2.**), vielmehr ist es eins und seiend nur als das sich Besondernde, Bestimmende, oder dem Vielen nach (*ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* **An. post. I., 11**). Solches ist es aber nur als Thätigkeit (*ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.* **Met. IX., 8**). Oder alles Wesenhafte dem Principe nach ist dasjenige, dessen Wesenheit Thätigkeit ist (*ἀρχὴ, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια.* **XII., 6**). Das Allgemeine in der Wirklichkeit kann nur an sich selbst absolut sein, also von nichts Anderem gesetzt werden, es ist vielmehr das Sichsetzende in Allem und eben darin hat es die Möglichkeit seiner Absolutheit***). Die Thätigkeit ist so das Erste und das Folgende, das Eins und das Viele ohne Widerspruch, oder ohne reinen Gegensatz; denn ohne abstracte Allgemein-Substanz zu sein, ist sie doch das wahrhaft Substantielle (Wesenhafte) in Allem und Jedem. Sie besondert sich also nothwendig und in ewiger substantieller Selbstindividuation†), weil sie nur so eben absolute oder vollkommene Identität mit sich ist, ihr ewiger Selbstanfang und ihr Re-

*) Met. IV., 3. seqq. XI., 8, desgl. ib. 2 u. 3. X., 6.

**) *Τὸ δ'ὡς ἀληθῶς ὂν καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς, τὸ μέν ἐστιν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ.* Met. XI., 8. Princip des Idealismus, wie dieser sich später aus der Entwickelung der Lehre als Aristotelische Grundauffassung des Seins näher ergeben wird.

***) *Ἐνέργεια ἄρα πάντα.* IX., 8. Dieß ist hierfür überhaupt ein wichtiges Kapitel. *Τὸ κοινὸν ἅμα πᾶσι πολλαχῇ ὑπάρχει, ὥστε δῆλον, ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς.* Met. VII, 16. cf. ib. 13. Categ. 5. Anal. post. I., 11.

†) Met. IX., 8. Ib. XIII., 9, besonders am Ende.

sultat, eben absoluter Selbstzweck*). Durch diese absolute Selbstzweckbeziehung wird in der That die Bedeutung der Unterschiedlichkeit der Wesenheit in der Allgemeinheit des Seins selbst erst begreiflich, wie sich denn auch daraus erklärt, wie Aristoteles das Weßwegen (οὗ ἕνεκα) als dasjenige bezeichnet, welches Allem, was durch Natur und Denkkraft wird, zu Grunde liegt, als das Beßte und das Ziel aller Dinge**). So ist denn auch alles Werden nur für die Wesenheit, nicht aber umgekehrt***) Das Weßwegen ist mithin der Endzweck, und dieser das Gute, und dieses als solches oder vorzugsweise das Princip in Allem (ἐν ἅπασι τὸ ἀγαθὸν μάλιστα ἀρχή)†). Der Endzweck aber verträgt sich nicht mit dem Unendlichen, weil hier kein bestimmtes Ziel††). Folgerichtig wird daher der Endzweck (τὸ τέλος) mit der besondernden Ursache in Verbindung und Bezug gesetzt; denn überall wirkt ja die Ursache wegen des Zweckes, dieser wird durch sie zu seiner Wirklichkeit ver-

---

*) Ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον καὶ τέλος. — τέλος δ' ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. — τὸ ἔργον τέλος· ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοὔνομα λέγεται ἐνέργεια κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Met. IX., 8. cf. Phys. II., 8. τέλος δ' αὕτη (sc. μορφή, welche in der Wirklichkeit das eigentlich Wesenhafte ist, wofür nur die dynamistische Materie) τοῦ τέλους δ' ἕνεκα τἆλλα. cf. VII., 7, wo es heißt: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (εἶδος und μορφή werden meistens gleichbedeutend gebraucht). cf. besonders Met. II., 2.

**) Τὸ δὲ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γινομένοις ἢ ἀπὸ διανοίας ἐστί. Met. XI., 8. cf. V., 2. τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι. cf. ib. II., 2. Phys. II., 3.

***) Ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. De Part. An. I., 1.

†) Met. XII., 10. cf. ib. I., 2 et 3. V., 16. Eth. Eud. I., 8. (τὸ δ' οὗ ἕνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὑτὸ καὶ πρῶτον πάντων), womit übereinstimmt Met. II., 2. τὸ οὗ ἕνεκα, τέλος· τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἕνεκα, ἀλλὰ τὰ ἄλλα ἐκείνου. cf. ib. III., 2. ἅπαν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν καθ' αὑτὸ — τέλος ἐστὶν καὶ οὕτως αἴτιον, ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίνεται καὶ ἔστι τἆλλα.

††) Met. II., 2.

mittelt, die wirkende Ursache muß somit dem Endzwecke angemessen sein*).

So giebt es denn eine schlechthin nothwendige ewige Urwesenheit, welche als solche in Wahrheit auch Urprincip ist, die erste Ursache (*εἴπερ μηδέν ἐστι τὸ πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστι*), und als diese muß es sowohl an und für sich thätig sein (*καθ' αὑτό*), als auch in Bezug auf Anderes (*κατ' ἄλλο*), also überhaupt immer thätig (*δεῖ ἐνεργοῦν εἶναι ἀεί*)**).

Das Sein und Wesen dieses Urprincips ist also absolute Thätigkeit (*ἀρχὴ, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*). Als diese hat es nur von sich selbst seine Macht, ist rein ursprünglich, daher, obwohl an sich selbst schlechthin unveränderlich (*πάσης τῆς ἐκτὸς μεταβολῆς καὶ κατὰ συμβεβηκός*), ist es der Grund aller Veränderung (*δυναμένη ἀρχὴ μεταβάλλειν*)***). In dieser Absolutheit steht es nicht unter der Kategorie der Zeit, sondern ist absolut zeitlos oder ewig†). Als Ursache aller Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα*) ist es vor aller Möglichkeit (*πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως*) und als rein an sich (*οὐσία χωριστή*) über aller Materialität (*ἄνευ ὕλης*)††); endlich als das Absolute ist es so wie ewiger Grund aller Dinge, so auch reiner Selbstzweck, das Weßwegen in Allem (*οὗ ἕνεκα*), eben der Endzweck schlechthin†††).

Wie nun dieses absolute Princip, dessen nähere Bestimmung weiter unten gegeben werden soll, die concrete Wirklichkeit der Dinge aus sich und durch sich vermittele, ist aus den Aristo-

---

*) *Ἡ φύσις ἕνεκα τοῦ ποιεῖ πάντα.* De Part. An. I., 1. Cf. Phys. V., 1, besonders aber XI., 1. *τοιοῦτον* (sc. *οὗ ἕνεκεν*) *γὰρ τὸ ἀγαθόν· τοῦτο δ' ἐν τοῖς πρακτικοῖς ὑπάρχει καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει. — — τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος.* cf. Met. I., 3. im Anfange.

**) Met. II., 2 und XII., 6, 7.

***) Phys. I., 8. Ib. VIII., 6 u. 7. cf. Met. IX., 8. XII., 6 u. 7.

†) Phys. VIII., 10. cf. Met. XII., 6. u. 7.

††) Met. IX., 8. XII., 6. ib. 7 im Anfange.

†††) *Ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα. — — τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. — — τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον.* Met. IX., 8. cf. ib. XII., 7.

telischen Sätzen schwer zu bestimmen; wie denn diese ganze Seins- und Wesenlehre das Gepräge der Unentschiedenheit und des schwankenden Gedankens trägt. Als Grundansicht möchte wohl Folgendes gelten.

Die reine Thätigkeit, welche als solche das Grundwesen bildet, kann (nach früherer Andeutung über das Wesen) dieses (und somit absolutes Princip) nicht als eine abstracte, bestimmungslose Allgemeinheit sein, sondern nur als Selbstbestimmung und Selbstbestimmtheit*).

Sie muß aber auch ihr eigenes Princip sein, also auch mit sich selbst anfangen, ohne alle Voraussetzung. Die Weise dieser Selbstbestimmung oder Selbstvermittelung zur concreten einheitlichen Bestimmtheit ist die der Selbstbesonderung, der Proceß der Selbstunterscheidung**); denn der äußerste Unterschied stellt die concrete Allgemeinheit, damit das eigentliche Wesen der Dinge dar, wie oben schon angeführt worden***). Das Sein ist somit nach Aristoteles zu denken als Thätigkeit, und zwar als die in der Vielheit des Unterschiedes sich wesentlich selbstsetzende und selbstbestimmende eine und allgemeine Thätigkeit. Hierbei macht sich nun ein dreifaches Verhältniß geltend, welches (wenn auch nicht streng den Worten, doch der Grundauffassung des Aristoteles genügend) wohl in folgender Weise zu bezeichnen sein möchte. Damit nämlich die allgemeine

*) Met. XII., 6.

**) Ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. Met. VII., 12. Ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ, ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι. — εὐθὺς γάρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γενέσει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνὶ, οὐδ' ὡς χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. Met. VIII., 6. Das ganze Kapitel ist für Obiges bedeutsam.

***) Οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη, ταῦτα δὲ κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα. De Part. An. I., 4. — cf. Anal. post. I., 11. Met. III., 2, besonders VII. 12. Μία ἔσται ἡ τελευταία (διαφορὰ) τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. — — ib. 13, 14, 15 u. 16, in welchen Kapiteln diese wichtigste Lehre des Aristoteles vorzüglich dargestellt ist. Sonst X., 7 und 8. Doch hat der Unterschied an und für sich keine Wesenbedeutung, sondern nur in Bezug auf die Materie, denn an dieser bestimmt sich die Thätigkeit und Form. De Part. An. I., 3. ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ. cf. besonders Top. IV., 2.

Thätigkeit sich als ihre selbstgleiche Positivität und Wirklichkeit erweise, wird erfordert, daß sie eben als ihr allgemeines Selbstprincip gedacht werde (sie ist insofern das Princip ihrer concreten Möglichkeit und daher früher als diese — Met. IX., 8). Sie ist aber auch eben als die Möglichkeit ihrer positiven Wirklichkeit zu denken, weil sie nur in der Concretion des Unterschiedlichen sein kann. Endlich ist nothwendig, daß sie als Selbstprincip ihrer Positivität die Abstraction zwischen ihrer allgemeinen Strebsamkeit und der Möglichkeit selbst aufhebe und somit als Selbstwirklichkeit da sei. Diesemnach wäre das Sein zu fassen 1) als reines thätiges Formprincip (als ἡ κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή, als abstracte ἐνέργεια)*), 2) als die Bestimmbarkeit an sich selbst (δύναμις, die Möglichkeit des objectiv-bestimmten Seins), daher als sein eigener Stoff (Materie, ὕλη)**), welche, für sich betrachtet, beziehungsweise eine Art von Nichtsein, (Met. VII., 7.) eine Art von Gegensatz des allgemeinen Thätigkeits- oder Bestimmungsprincips ist, eine passive Objectivität, Verneinung des subjectiv-abstracten Seins, aber damit eben zugleich die allgemeine Grundlage aller Bestimmtheit der einzelnen Dinge und ihrer Vielheit (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, Phys. I., 9, τὸ ἄπειρον αἴτιον — Phys. III., 7) ***), 3) als

*) Die Form wird daher auch meistens mit der Thätigkeit identificirt, z. B. De an. II., 1. Phys. I., 9. cf. ib. II., 1, wo die reine Form bezeichnet wird als εἶδος οὐ χωριστὸν ὄν, oder als ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον. cf. Met. IX., 8. τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.

**) Ὕλην δέ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι. Met. VIII., 1. IX., 1. cf. de an. II., 1. ἔστι δὲ ἡ μὲν ὕλη δύναμις.

***) Τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε ποιεῖν ἐστιν. Met. VII., 8. cf. ib. 7. IX., 1 u. 9. πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσείως ἐστι. Phys. I., 8, wo das Sein (τὸ ὄν) als ἐνέργεια, das Nichtsein (τὸ μὴ ὄν) als δύναμις bezeichnet wird. ib. 9. cf. de gen. I., 7. ἡ δ' ὕλη ἧ ὕλη παθητικόν. — Materie und Möglichkeit erscheinen bei Aristoteles oft unterschieden, im Grunde aber und im Zusammenhange des Systems, sowie nach vielen bestimmten Stellen, bedeuten sie Dasselbe; zuweilen hat es freilich das Ansehen, als ob die Materie ein besonderer, in der natürlich-sinnlichen Welt selbstständiger Stoff sei, ein wesenhaftes Etwas.

concret-selbstwesende Positivität (Entelechie)*). Die reine Form ist blos im Begriffe (κατὰ τὸν λόγον), muß aber als dasjenige gedacht werden, welches sich ewig zu substantialisiren strebt, hiermit eigentlicher Zweck an und für sich selber ist. Die Materie als solche ist gänzlich indifferent, das Bleibende (τὸ ὑπομένον) inmitten der formellen Gegensätze (der Unterscheidung der Form an ihr selbst), welche sich an ihr geltend machen und so die Veränderung darstellen (ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία ἡ ὕλη)**). Sie ist deßhalb für sich nicht Zweck, sondern blos für das Formprincip oder für die Thätigkeit; daher ruht in ihr das Moment der unfreien Nothwendigkeit (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον)***). Da indeß das Formprincip als Thätigkeit sich ewig concret bestimmen und setzen muß, und dieses nur mittels der Materie möglich wird, als welche der substratische Factor jedes gegebenen Einzelwesens ist (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ), so eignet derselben auch, wie der Form, die Bestimmung der Ewigkeit †).

Form und Materie sind nun aber in dieser ihrer abstracten Allgemeinheit und Gegenseitigkeit nicht wirklich. Um dieses zu sein, müssen sie bestimmt sein; denn alle wahre Wirklichkeit fordert Bestimmtheit. Oder die Thätigkeit will und muß sich als That, als Werk haben, sie ist das Sein der Sache und mit dieser identisch ††). Es muß also in dem Wesen des absoluten Princips liegen, sich in concreten Positivitäten wesenhaft zu bestimmen, oder in der Weise von Realitäten, wirklichen Dingen zu setzen. Insofern das

*) S. weiter unten S. 237. die bezüglichen Stellen. Daß der Begriff der Entelechie sich sowohl auf die gegebene Vielheit der Existenzen, als auch auf die vollkommenste Existenz erstrecke, wird gleichfalls später ausgeführt werden. Gleich hier mag indeß bemerkt werden, daß ἐντελέχεια und ἐνέργεια bei Aristoteles oft für einander gebraucht vorkommen.

**) Met. XII., 2 u. 10. VII., 3.

***) Phys. II., 9.

†) Phys. I., 9. Met. XII., 2 gegen Ende und 3 gleich im Anfange.

††) Met. VII., 12. Καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει. cf. Met. IX., 8. τὸ γὰρ ἔργον τέλος· ἡ δ' ἐνέργεια τὸ ἔργον. Ibid. ἔστι δ' ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα. Ueber das obige dreifache Verhältniß des Seins an sich selbst vergl. besonders De an. II., 1, gleich anfangs und 2.

Sein sich so an sich als positive Wesenheit vollzieht, oder ganz eigentlich sich urkräftig-selbstthätig bestimmt und besondert, seiend macht, (eine substantielle Position bildet), ist es Entelechie*). Sie ist das Wesen (ἡ δὲ οὐσία ἐντελέχεια), und zu ihr strebt alle Thätigkeit, denn in ihr ist die That (τοῦτο μὲν οὖν ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν). Man kann die Entelechie daher auch die schlechthinnige grundprincipische Thätigkeit des an sich vollendeten Dinges nennen, im Gegensatze mit der blos bewegenden Ursache, durch welche das Ding noch unvollendet (ἀτελές) bleibt (ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια ἡ τοῦ τετελεσμένου)**). Die Entelechie hebt somit alle Abstraction sowohl der Form als auch der Materie auf, indem sie die Form, als bestimmt an der Materie, und diese als das Substrat der Formbestimmtheit, zu Einem macht, so daß jedes Ding aus Materie und Form besteht***), oder sie führt

*) Τὸ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστι. De an. II., 1. Ἀνάγκη προϋπάρχειν ἀεὶ ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν, ἢ ποιεῖ etc. Met. VII., 13, auch 9. Cf. Phys. III., 1, 2 gegen Ende. Ib. VIII., 1, 5 und 6. Sext. Emp. adv. Math. X., 340. Plutarch. de pl. ph. I., 3, wo der Verf. die Entelechie mit der Form identificirt und sie als das Princip darstellt, wodurch ein Ding in seiner Art vollendet (ἐντελές) wird. Sonst ib. passim. Die mancherlei Erklärungen der Commentatoren, unter denen die des Alex. von Aphrodis. zu de an. wohl die bedeutsamsten sein dürften, werden billig übergangen. Wenn die Ausdrücke ἐνέργεια und ἐντελέχεια bei Aristoteles (z. B. Phys. III., 1.) oft für einander gebraucht werden, so hindert dieß nicht, den Unterschied des Gedankens anzunehmen und zu bestimmen.

**) De an. II., 1 u. 2. ib. III., 7. In Beziehung auf diese letzte Stelle muß an das, was kurz vorhin bemerkt worden, erinnert werden, daß nämlich die Ausdrücke ἐνέργεια und ἐντελέχεια nicht überall streng unterschieden werden, und daher der jedesmalige Sinn nach dem Gedankenzusammenhange zu bestimmen ist. cf. IX., 8. ib. XI., 8. — Was das Verhältniß der Bewegung zur eigentlichen Thätigkeit und namentlich zur Entelechie angeht, so bleibt sich Aristoteles dabei nicht gleich, indem er sehr oft und bestimmt die Bewegung selbst eine Entelechie nennt, mehrmals aber auch (wie z. B. de an. III., 7. Met. XI., 8) eine blos unvollkommene Thätigkeit der Entelechie gegenüber.

***) Ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ

immerfort das Sein mit seiner Möglichkeit zur positiven Wirklichkeit und bildet so ein bestimmtes formwesentliches Eins, ist die Ursache des Einsseins*). Da sich nun in der Entelechie die Thätigkeit eigentlich erst selbst hat, weil sie in ihr allein positiv ist, so bleibt sie darin auch der Zweck, wofür die Materie in der Bedeutung der Möglichkeit blos als Mittel gilt**). — Die Entelechie wirkt, indem sie sondert (ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), d. h. sie ist die urfreie Thätigkeit, insofern sie sich als abstracte Einheit an sich selbst negirt und damit wahrhaft positiv wird im Unterschiede ihrer selbst, in ihrer Selbstbestimmtheit. Sie bestimmt sich nun bis zu den äußersten Gegensätzen, aber, indem sie in diesen selbst das Princip bleibt, hebt sie dieselben als abstracte und absolute gegenseitige Negationen auf und setzt in ihnen das concret-positive Wesen, die reine reale Selbstheit (οὐσία πρώτη). Nur in dieser Selbstunterscheidung und Selbstentgegensetzung kann das Dasein Zweckmäßigkeit und damit Vernunft haben***). In der Entelechie fallen daher auch die drei Principien zusammen, welche Aristoteles mehrfach als die angiebt, wodurch Alles

---

ἑνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι. ἓν γάρ τι ἕκαστον καὶ το δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἓν πώς ἐστιν. Met. VIII., 6. cf. Phys. I., 9. ἡ μὲν (ὕλη) γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστί. ib. II., 1. ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται, ὅταν ἐντελεχείᾳ ἢ μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει. Phys. VIII., 6. Sonst Met. IX., 3. οὐκ ἔστι δὲ ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν. ib. 6, 8. ἡ ὕλη — — ὅταν ἐνεργείᾳ ᾖ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. cf. Phys. I., 7. Es muß nach Aristoteles unterschieden werden eben die abstracte Materie, die rein unbestimmte (πρώτη ὕλη, gewissermaßen das ἄπειρον) und die subjstratisch-bestimmte (ἐσχάτη ὕλη als ἔσχατον ὑποκείμενον), d. h. die Materie, insofern sie Moment einer concreten Wesenheit ist. Met. VII., 3, 10, 11, besonders IX., 7. Phys. I., 9. III., 8.

*) Τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια. De an. II., 4. Ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. Met. VIII., 7. IX., 6, 8. cf. XII., 10 gegen Ende.

**) Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. IX., 8. cf. II., 7.

***) Vorzüglich Met. II. Cf. 2. IV., 2. VII., 12, 13, 14. X., 3, besonders 4 und 8. De part. an. I., 3. Phys. I., 7. ἀρχαὶ τἀναντία μόνον. cf. ib. 8, 9.

ist, nämlich einerseits die zwei der Entgegensetzung (ἐναντίωσις), die Form sammt dem Begriffe (λόγος) und der Beraubung (στέρησις), andererseits die Materie, als das Substrat, worauf sich jene beiden oder die Entgegensetzung beziehen*).

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß die wahre Thätigkeit die Identität ist des thätigen Princips und der That, und als solche das Erste und Letzte, also auch dem Wesen nach früher denn die Möglichkeit, indem diese nur der Zeit nach vorausgeht, vom Standpuncte des Begriffes aus aber als begründet durch jene zu nehmen ist**). Dieses führt nun zur näheren Bestimmung der absoluten Wesenheit, welche, wie bereits oben gesagt, für alle Wesenheiten Ursache der Einheit ist (Met. X., 1) und als solche absolute Thätigkeit sein muß, d. h. absolut selbstbestimmt dadurch, daß sie alle Dinge in ihrem Wesen bestimmt. Im Allgemeinen dürfte man das absolute Wesen wohl als absolute Entelechie bezeichnen, wenigstens dem Sinne der Aristotelischen Lehre gemäß, wenn auch nicht gerade dem einfachen Wortausdrucke nach. Ihr gegenüber würde dann die relative Entelechie sein, die Energie, indem sie sich materiell-objectiv setzt, oder als das immaterielle Was in der materiellen Dingheit erscheint***) und sich somit unter der Kategorie der endlichen Vielheit bethätigt. Man möchte die relativen Entelechieen erklären als das wesenhaft Erste in dem Processe der Bewegung (*οὐσίαι πρῶται τῶν*

---

*) Met. IX., 2. XII., 2, 10 und ebendaselbst an mehren Stellen. Phys. I., 7. Die Beraubung ist der eigentliche negative Act der Form in Beziehung auf ihre absolute abstracte Fixirung, also die negative Selbstvermittelungsmethode und damit gewissermaßen selbst Form (*καὶ γὰρ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν.* Phys. II., 1), zugleich in ihrer negativen Vermittelung ein Nichtseiendes an und für sich (*οὐκ ὂν καθ' αὑτήν*) und ohne alle Wesenheit (*οὐσία οὐδαμῶς*), während die Materie gewissermaßen wesenhaft ist und blos beziehungsweise (*κατὰ συμβεβηκός*) nichtseiend. Ib. I., 9.

**) *Φανερὸν, ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως. — — Τὰ μὲν γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν.* Met. IX., 8 und 9 am Ende. Vergl. auch XII, 6. cf. Phys. II., 1.

***) Met. XII., 8. *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.* cf. Met. VII., 17. De anim. II., 1.

ὄντων), so daß sie gewissermaßen mit den urbeweglichen Bewegungsprincipien zusammenfielen (mit dem κινητικὸν τοῦ κινητοῦ), wie es denn (Met. XII., 10 am Ende) ausdrücklich heißt, daß das Bewegende Form und Sache zu einem Wesen mache (τὸ κινοῦν ποιεῖ ἓν τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα)*). Damit aber diese relativen Entelechieen sein, d. h. relativ-formwesende Existenzen bilden können, wird erfordert, daß ein absolut bestimmendes Wesen sei, welches als schlechthinnige urfreie Thätigkeit allen anderen Thätigkeitspositionen das thätige Vermögen und die Bewegung verleiht **). Die absolute Entelechie würde somit die Energie sein als absolute Positivität, d. h. die reine thätige Wesenheit (ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν οὐσία), die nicht abstract, sondern eben in der That alle substantiellen Positionen, alle endlichen Formbestimmtheiten an sich selbst und durch sich selbst und für sich selbst ewig (erhaben über alle Zeit [Phys. IV., 12] setzt, also gerade darin absolut-real ist, daß sie alle realen Thätigkeitsformen schlechthin bedingt und auf sich bezieht, indem sie dieselben begründet, sie als ihre Bestimmungen hat, somit das erste Eins, welches für die besonderen Wesenheiten die Ursache ihrer Einheit enthält (ἓν πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός), hiermit das Princip der Principe. Diese absolute Entelechie ist demnach Thätigkeit an sich (τὸ καθ' αὐτὸ ἐνεργεῖν), indem

---

*) Τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ ὡς οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται· ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίνεται, καὶ ὅτι ἐν ἅπαντι τῷ γινομένῳ ὕλη ἔνεστι. Ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι, καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. Met. VII., 8 gegen Ende. Daß aber hiermit die Entelechie gemeint sei, geht aus der ganzen Darstellung hervor, besonders ib. c. 9, wo am Ende geradezu der Name Entelechie für jenen Begriff gebraucht wird. Cf. IX., 3 gegen Ende. ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινητοῦ ἢ κινητόν. Phys. III., 2. und vorzüglich 3.

**) Φαμὲν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινητοῦ, ἢ κινητόν. — ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἑκάστην κίνησιν. Phys. VIII., 1. cf. ib. 1, besonders 5 und 6. Phys. III. 1. V. 1, 4, 5. De gen. et corr. II., 9 u. 10. Met. IX., 8 gegen Ende. XII., 5, 6. ib. V., 4 gegen Ende und VII., 17.

sie die innerhalb der Welttotalität bestehende Relativität der Thätigkeit, d. h. ihre Beziehung auf die Möglichkeit (Materie) von sich schlechthin ausschließt; sie ist das Princip, dessen Substanz nur Thätigkeit (*δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια*), also der mit der Weltordnung identische Urgrund*). Alles zielt daher in der Welt auf dieses Höchste hin und durch alle anderen (relativen Entelechieen) vermittelt sich die absolute, indem sie die Ursache aller ist**). Hiermit ist sie der oben bezeichnete absolute Zweck in dem gesammten Zweckſysteme der Natur und des Alls***). Da nun die gegebene Wirklichkeit oder das Reich der relativen Entelechieen, im Elemente der Bewegung erscheint, so muß die absolute Entelechie zunächst gedacht werden als das absolute Bewegungsprincip, also das ewig unbewegt Bewegende, dabei an sich Bestehende, als der unbewegte ewige Urheber aller Bewegung und damit das mittels der Bewegung formwesende Urwesen, welches eben als solches den ewigen Anfang aller Bewegung absolut setzt, sowie es aller Bewegung Ziel ist†). Die absolute Entelechie ist schlechthin bestimmte, unveränderliche Realität (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς*), die in ih-

*) Met. X., 1. XI., 2—8 incl. XII., 6, 7 u. 10. Indem die absolute Entelechie in ihrer vollendeten Positivität das Aufgehobensein aller Relativität ist, schließt sie alle Theilbarkeit, Größe und Zeit von sich aus. Diese Momente sind nur für den absoluten Zweck und durch denselben, nicht aber umgekehrt. Cf. Phys. II., 8, 9 u. 10.

**) Met. XII., besonders 6 gegen Ende, ebenso 7. Cf. ib. 3, 4 u. 8. XI., 8. De gen. et cos. II., 9. De an. II., 4, besonders Phys. VIII., 5.

***) Met. I., 3. II., 2. ib. IX., 8. Phys. II., 7 u. 8. Diese Stelle ist vornehmlich zu vergleichen. Cf. de Part. an. I., 1. Am bestimmtesten aber ist dieses Verhältniß der absoluten Entelechie ausgesprochen in folgenden Worten der kurz vorhin angef. St. Met. XII., 6. *εἰ δὲ τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ ἐνεργοῦν εἶναι ἀεὶ, ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὠδὶ μὲν καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν, ὠδὶ δὲ κατ' ἄλλο. ἦτο ἄρα καθ' ἕτερον, ἢ κατὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη δὲ κατὰ τοῦτο* etc. sub fin.

†) Met. IV., 6 am Ende. XII., 6 Anfang und Ende (*Ἀνάγκη εἶναί τινα ἀΐδιον οὐσίαν ἀκίνητον*), 7 u. 8. Ibid. XI., 1 u. 7. Phys. IV., 12. VII., 1. VIII., 5, 6 u. 10.

rer Identität mit sich beharrende Thätigkeit (das *ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐπεργοῦν*, Met. XII., 6.) und als solche auch wohlvollendet (*καλῶς ὄν*). In dieser Wohlvollendung oder als das Schöne und Gute (Met. XII., 7 und 10) ist sie Zweck und Ziel des Wollens und Denkens (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν — βουλητὸν γὰρ πρῶτον τὸ ὂν καλόν*), das Princip des Denkens und der Bewegung, hiermit die Identität des Geistigen (Vernünftigen) und der ewigen unbewegten bewegenden Ursache*). In dem Denken erhält daher die absolute Entelechie erst ihre wahre Bestimmung, wird sie reine Wesenthätigkeit (*οὐσία ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν*), das Princip schlechthin**); denn indem sie denkt, wird sie absolut an sich, d. h. Identität ihres Seins und Thuns, der Subjectivität und wesenhaften Objectivität (*ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν*), sie erfaßt sich selbst als das intelligibele Wesen***). Das Selbsterfassen aber hat die Vernunft, weil sie das Beßte und Vorzüglichste ist, und eben hiermit wird sie absoluter Geist; denn sie ist so schlechthin der sich an sich selbst bestimmende und bestimmte Gedanke, das reine Denken des Denkens (*ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)†). In diesem ewigen Sichselbstsetzen als Subject und Object oder in dieser Identität des Gedankens und des Gedachten hat der Geist seine reine wesenhafte Thätigkeit††). Von der absoluten Entelechie in dieser reinen geistigen Selbstbestimmtheit hängt daher Himmel und Natur ab, als worin sie sich zur Selbstoffenbarung bringt, als das Schöne erscheint und darum unser Streben auf sich hinzieht. (Es weset also in der Welt, auch nach Aristoteles, ein Urschönes, welches identisch ist mit dem

---

*) *Ὁ νοῦς κινεῖ.* Met. XII., 10. Cf. ib. 7. *τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον.* Ib. 9 (wichtig).

**) *Ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.* Met. XII., 7. Cf. De an. I., 3. *νοῦ μὲν γὰρ κίνησις, νόησις.*

***) *Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.* Met. XII., 7.

†) Met. XII., 9. *τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον.*

††) Met. XII., 7. *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων* (sc. *τὸ νοητὸν καὶ τὴν οὐσίαν*).

rein Vernünftigen)*). Sie ist so das Immaterielle und Uebersinnliche (*οὐσία κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*) und wiederum in dieser Immaterialität ein Einiges mit dem Gedachten**). Der Gedanke (in diesem reinen absoluten Selbstdenken) besitzt das Beßte nicht hier und da, dann und wann, sondern in einem Ganzen (*ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον*) und zwar in gleicher Haltung durch die gesammte Ewigkeit (*οὕτως δ' ἔχει ἅυτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα*) ***). In diesem ewigen Sichselbstdenken (*οὐχ ὅτὲ μὲν νοεῖ, ὅτὲ δὲ οὐ νοεῖ*) ist der absolut-entelechische Geist der eigentlich thätige Geist, die reinthätige Vernunft (*νοῦς ποιητικός*); denn nur so hat er Alles überwunden, was irgendwie ein Endlich-Negatives, bloß Mögliches und Nichtseiendes sein mag, ist er immanente Einheit an sich selbst (*νοῦς εἷς καὶ συνεχής*) †). Sein Sein ist ein ewiges Schaffen aller Dinge, und er hiermit der freie ewige Urheber aller Wirklichkeit††), deren Wahrheit also allein in ihm ruht, indem er sie erkennt†††). Die absolute Entelechie als das ewige, an sich bestimmte, unbeweglich bewegende Princip, als das erste und vorzüglichste Wesenprincip (*οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος — — αὕτη πρώτη καὶ κυ-*

---

*) *Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. — Ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν. — ὀρεγόμεθα δὲ, ὅτι δοκεῖ, μᾶλλον ἢ δοκεῖ, διότι ὀρεγόμεθα.* Met. XII., 7.

**) *Οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται. καὶ ἡ νόησις τοῦ νουμένου μία.* Met. XII. 9. Ib. 7. cf. De an. III., 4. *ἐπὶ μὲν τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.*

***) Met. XII., 9 (ganz durch).

†) De an. III., 4, 5. *Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγὴς καὶ ἀπαθὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. — Χωρισθεὶς δέ ἐστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.* Cf. ib. I., 3.

††) An. III, 5. *Ἔστι μὲν τοιοῦτος νοῦς — τῷ πάντα ποιεῖν — οἷον τὸ φῶς κ. τ. λ.* Wie dieses nämlich die möglichen Farben zu wirklichen macht, so jener die Dinge überhaupt.

†††) *Τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.* An. post. II., 18. Besonders vergl. De an. III., 5. u. 7. *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν.* Ib. II., 1., 5. 9. Cf. Met. XII., 9.

ριωτάτη ἀρχή), welches seine mit sich identische Form in jener absoluten Geistesbestimmtheit hat, ist das Göttliche (δοκεῖ [sc. νοῦς] μὲν εἶναι θειότατον)*). Das göttliche Princip und die vollkommene Vernunft, d. h. der mit dem Gedachten und Wesen schlechthin identische und so rein thätige Gedanke, sind eins**). Daher ist denn Gott auch das Höchste, und sein eigenstes Wesen beruht in diesem absoluten Selbstdenken des νοῦς. Oder das Göttliche ist das Absolute, weil er ewige vollkommene Selbstbetrachtung ist und so auch die Identität der reinen Vernunft mit sich oder mit der reinen Thätigkeit enthält und in diesem Besitze der reinsten und schlechthinnigen Glückseligkeit sich erfreut (ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον)***). Seine Lust ist seine Thätigkeit (ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου). Gott ist daher auch über alle Tugend erhaben (οὐκ ἔστι θεοῦ ἀρετή· ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς)†); er ist blos als Wissen (theoretisch) das vollkommenste und das ewige Leben, denn nur in der reinen Denkthätigkeit, welche er am meisten oder als sein Wesen besitzt, beruht die höchste Lebensbedeutung††). Als absolute Entelechie in der Bedeutung der absoluten sich an sich selber bestimmenden Denkthätigkeit, und als diese die wahre unbewegte ewig bewegende Wesenheit (Met. XII., 7, 8.), waltet Gott in dem ganzen Weltall, sowie in dem endlichen Geiste. Er ist aller Dinge Ziel und Zweck, sowie ihr Grund. Er ist, obwohl übersinnlich, nicht außer den Dingen

---

*) Met. XI., 7. und XII., 7. u. 9.

**) Met. XII., 7.

***) Met. XII., 7. cf. De rep. VII., 1. ὃς (sc. δεὸς) εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτός. Besonders aber Eth. N. X., 8. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία, ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια. — — τί λείπεται πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια θεωρητικὴ ἂν εἴη. Cf. ib. c. 7. u. 9. Item VII., 15. ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.

†) Magn. mor. II., 5.

††) Ἐκεῖνος (sc. νοῦς) δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. Met. XII., 7. cf. De coel. II., 3. θεοῦ δ' ἐνέργεια, ἀθανασία· τοῦτο δέ ἐστι ζωὴ ἀΐδιος.

(extramundan), sondern in und mit ihnen und so ihr urgründliches Wesen. Er ist Anfang und Ende, Vermittelung und Resultat, darin zugleich sowie seine ewige Nothwendigkeit, so seine Freiheit, hiermit die absolute Wissenschaft, welche als solche nur im Besitze des schlechthin freien Wesens sein kann (des Göttlichen, *θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας*) und darum weniger den Menschen erreichbar ist, weil ihre Natur mehrfach unfrei erscheint (*πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν*)*).

Und so wäre denn unsere Untersuchung darauf zurückgekommen, wovon sie gleich Anfangs ausgegangen, daß nämlich die eigentliche Philosophie des Aristóteles ein immanenter theologischer Idealismus sei, dem Platonisch-transcendenten gegenüber, und daher ein System, in welchem der sich an und für sich bestimmende (also nicht der abstracte) Geist als die

*) De gen. et cor. II., 10. *συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεὸς, ἐντελεχῇ ποιήσας τὴν γένεσιν.* Hier findet, beiläufig bemerkt, auch Begriff und Annahme einer absoluten Entelechie gewissermaßen wörtliche Bestätigung. Uebrigens ist das ganze Capitel zu vergleichen. Cf. De an. II., 4., wo bemerkt wird, daß in der Natur Alles dahin strebt, an dem Göttlichen möglichst Theil zu haben (*ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται*). Denn Alles richtet sich auf ihn und ist seinetwegen thätig (*πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται κἀκείνου ἕνεκα πράττει, ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.* Ib.) Cf. De Coel. I., 9. *ἐν ᾧ* (sc. *οὐρανῷ*) *τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν.* Item. Phys. VIII., 10. — Berücksichtigung verdient Eudem. VII., 14. *Δῆλον δὴ, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς καὶ πᾶν ἐκεῖνο. κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.* Ganz besonders de mundo c. 6., wo die weltliche Immanenz Gottes auf das Bestimmteste behauptet wird, und worin, wie es sich auch sonst mit der Echtheit der Schrift verhalten mag, jedenfalls Aristotelische Beziehung waltet. — Sonst findet sich für die Identität des absoluten Princips und Zwecks in Gott eine Hauptstelle in Met. I., 2., wo es unter Anderem heißt: *ὅ, τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τὸ αἴτιον πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις.* Cf. XII. 7., u. VI., 1.

Met. I., 2. *Ἡ γὰρ* (sc. *ἐπιστήμη περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς* sive *ἡ πρώτη φιλοσοφία* [*σοφία*]) *θειοτάτη, καὶ τιμιωτάτη. — ἥντε γὰρ μάλιστα ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι. — καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος, ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι ὁ θεός.* Cf. ib. VI., 1. Cf. Eth. N. X., 7., wo das Wesen des Göttlichen bestimmt in die rein theoretische Thätigkeit gesetzt, und ihm deßhalb die höchste Seligkeit beigelegt wird, wie bereits oben angeführt worden.

eigentliche Wahrheit der Dinge zum Begriffe gebracht werden soll. Sie ist Wissenschaft von dem vollkommenen Sein, damit vom absoluten geistigen Wesen oder dem Göttlichen (θεολογική)*).

Die Natur- und Menschenwissenschaft wird von Aristoteles den Grundbezügen nach an die speculative Urwissenschaft geknüpft, obwohl nicht zu leugnen, daß hierbei auch viele mehr oder weniger zufällige, äußerliche und (z. B. in der Ethik) scheinbar inconsequente Ansichten und Behauptungen vorkommen.

Was zunächst die Natur angeht, so versteht Aristoteles darunter den Inbegriff aller relativen Entelechieen, d. h. aller derjenigen Dinge, in welchen ursprünglich die Bewegung (das πρῶτον κινοῦν κινούμενον) Princip und Thätigkeit (das τὸ ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ), die Thätigkeit daher mit der Möglichkeit (Materie) verbunden und somit unvollkommen (ἀτελής) ist**). Diesemnach besteht das Moment des Natürlichen überhaupt darin, daß etwas den Grund der

*) Met. VI., 1. Ibid. XI., 7. — Oben (S. 131) wurde auf die Aehnlichkeit zwischen Aristoteles und Heraklit hingewiesen und zwar in Absicht auf das gemeinschaftliche Princip der Thätigkeit, als das Grundmoment aller Wirklichkeit. Der Unterschied möchte nun dieser sein, daß Aristoteles einerseits das absolute Wesen der ἐνέργεια als reine freie Geistesbestimmtheit setzt, andererseits dieselbe an ihr selbst zu fixiren; oder zugleich als das Seiende zu bestimmen sucht, daher ihre besonderen Momente als Wesenheiten nimmt und so das ewige Verschwinden derselben ohne beharrliche Selbstbestimmtheit zurückweist. Er nimmt daher in der Vielheitlichkeit der Positionen der Thätigkeit diese als ihren eigenen Zweck, als das Weßwegen, so daß sie sich als ewige Selbstrealität in ihren ewigen substantiellen Urbestimmungen bethätigt und damit wahrhaft absolutes Sein (in sich vollkommen beharrende Positivität) wird.

**) Met. XI., 8. gegen Ende. Phys. II., 1. Ib. III., 1. Besonders Met. XII., 3. Cf. Met. II., 3. Ib. VI., 1. gegen Ende, wo, der Physik gegenüber, die erste Philosophie bestimmt wird als die Wissenschaft von der unbeweglichen Wesenheit (οὐσία ἀκίνητος), während die Physik das Bewegliche zum Gegenstande hat (περὶ κινητῶν ἡ φυσική). Desgleichen ib. XII., 7., wo dieser Gegensatz auf das Bestimmteste besprochen und von der Physik behauptet wird: ἡ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως ἔχοντ' ἀρχὴν ἐν αὑτοῖς.

Bewegung und Veränderung (ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς), also das Princip seines Thuns (τὴν ἀρχὴν τῆς ποιήσεως) in sich selber (ἐν ἑαυτῷ) hat *). Die Naturdinge, insofern sie ein solches Princip in sich tragen, sind wesenhafte Substanzen**). Die Natur kann daher weiter erklärt werden als ein mit der ewigen Allbewegung der Dinge identisches ewiges Leben, gewissermaßen als das sich selbstbewegende, aber von der absoluten Entelechie (dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) bewegte Universum, sowohl an sich, als auch in Absicht auf seine in ihm enthaltenen Wesen***), als der ewige Kreislauf der bei aller Veränderung doch sich gleichbleibenden selbstständigen Dinge, welcher seine absolute Ursache im absolut ersten und unbeweglichen Bewegungsprincipe hat (παντελῆς ἀκίνητον καὶ τῶν τὸ πάντων πρῶτον). Hieraus folgt nun, daß die Natur das eigentlich Zufällige (αὐτόματον) von sich ausschließt und wesentlich Einheit ist des Nothwendigen und des Zweckes, indem sie Materie und Form zugleich ist (ἐπειδὴ ἡ φύσις διχῶς τό, τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη)†). Sie hat aber ihren Zweck nicht für sich, sondern für das Absolute (Göttliche), welches, wie bereits dargethan, als solches absoluter Zweck, reiner Endzweck ist††). Oder alles Besondere ist und

---

*) Phys. II., 1. cf. ib. III., 1., 2. u. 3. ib. VIII., 1.

**) Φύσιν δὲ ἔχει, ὅσα τὴν τοιαύτην ἔχει ἀρχὴν. καὶ ἔστι ταῦτα πάντα οὐσία. l. c. cf., besonders Met. VI., 1., dann VII., 17.

***) Met. XII., 2., 6. cf. Phys. II., 7. De gen. et cor. I., 3. Ib. II., 10. Die Natur ist in ihrer allgemeinen Grundmacht oder, als Himmel genommen, das Princip, welches, selbst ewig bewegt (d. h. vom ewigen unbewegten Urprincipe), zuerst allen Dingen Bewegung von sich aus giebt (τὸ πρῶτον κινούμενον κινοῦν). Met. XII., 7. Cf. De coel. I., 9.

†) De an. II., 4. Phys. II., 1., besonders 2., 8., 9. Cf. Met. VII., 7. und XII., 2. u. 3. — Die Natur strebt dem Beßten zu. De coel. II., 11.

††) Phys. II., 7. Cf. de an. II., 4. De gen. II., 9. Met. XII., 10. Ibid. IX., 8., wo das Zweckverhältniß der relativen (wenn auch ewigen) und der ewig absoluten Wirklichkeit erörtert wird, zugleich in Beziehung auf die Bewegung, als die allgemeinste Form aller natürlichen Wirklichkeit. Cf. Met. I., 3., wo die Vernunft (νοῦς) als das eigentliche Princip der Natur bezeichnet wird, desgleichen ib.

geschieht, damit sich das Sein als absolute Thätigkeit vollende; denn dieses ist der Zweck.

In der Natur herrscht Veränderung, ein Proceß des Werdens und Vergehens, allein er hat blos relative Bedeutung, d. h. er ist nichts Anderes als die Vermittelung einer mannichfaltigen Erscheinungsweise des ursprünglichen Wesens, des reinen Was, im Elemente der Materie (Met. XII., 2.) und betrifft daher nur die Unterschiedlichkeit bestimmter Form, das Gebiet der Möglichkeit und Materie, insofern nämlich die allgemeine Materie auf verschiedene Weise das Substrat der Form sein kann (*ἅπασα γὰρ ἴσως ἔχει ὕλην.* Met. II., 3.)*); daher ist denn auch das wahrhaft reine Erkennen die Erfassung (das Vernehmen) des ursprünglichen Was in der Erscheinung, und hiermit die Aufgabe der eigentlichen Philosophie, oder der ersten, während die Naturwissenschaft die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge und Wesenheiten betrifft**).

Was die Menschenwissenschaft angeht, so steht zunächst die Psychologie, es folgt die Ethik (die praktischen Wissenschaften überhaupt)***).

Die Lehre von der Seele ist in der Ausführung weniger

---

im Anfange (hier heißt das Gute das Weßwegen [*οὗ ἕνεκα*] und der Zweck [*τέλος*] alles Werdens).

*) *Ἡ γὰρ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἔστιν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως.* De part. an. I., 1. cf. De gen. et cor. II., 9. — Was daher an sich selbst bewegt ist (*τὸ καθ' αὑτὸ κινητὸν, κινητὸν κατ' ἐνέργειαν*) und durch seine selbstständige Bewegung Anderes bewegt, ist unveränderlich. Das Veränderliche betrifft nur die beziehungsweise Bewegung (*κατὰ συμβεβηκός*). Phys. V., 1. u. 2. Alle Veränderung gehört daher blos dem Kreise des Sinnlich-Wahrnehmbaren an. *ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή.* Met. XII., 2. cf. ib. XI., 10. De gen. et cor. I., 3. u. 4. Ib. II., 1.

**) Hierfür ist wichtig Met. VI., 1. ib. IX., 10. Cf. Anal. post. I., 33. — (*τῆς φυσικῆς ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.* Met. VII., 11.)

***) Nach dem Aristotelischen Sprachgebrauche wird der Ausdruck: die Philosophie des Menschlichen (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*) ganz eigentlich nur auf die sogen. praktische Philosophie (Moral und Politik) bezogen. Cf. z. B. Eth. N. X., 10. gegen Ende. Sonst an mehren Stellen.

speculativ als historisch gehalten; wie denn Aristoteles selbst sie, als bloße ἱστορία der reinen Wissenschaft (ἐπιστήμη) gegenüber bezeichnet (ἡ τῆς ψυχῆς ἱστορία)*). Allein die Grundauffassung ist dennoch bei ihm wesentlich speculativ und betrifft Zweierlei, einmal den Begriff der Seele und dann das Verhältniß ihrer Thätigkeit.

Den Begriff der menschlichen Seele bestimmt Aristoteles so, daß er einerseits die Bedeutung der Seele überhaupt, andererseits das Naturverhältniß in Erwägung zieht und so zur Einsicht in ihre wirkliche Wesenheit vordringt**). Im Allgemeinen ist ihm die Seele das Princip der Wirklichkeit eines möglich-lebendigen Leibes, das Princip lebendiger Individualität***), also Entelechie, eine von sich aus productive Wesenheit (ὡς οὐσία), damit ein bewegtes Urbewegendes, das Formprincip und zwar das durchaus begründende Princip (ἐντελέχεια ἡ πρώτη), als solches gleich sehr Zweck wie Form und gesammte Thätigkeit des Leibes, aber ohne selbst leiblich zu sein†). Die menschliche Seele hat dieses Grundmoment der Seele zu ihrer Bestimmung, allein sie ist mehr als bloße oder reine Naturseele dadurch, daß sie das Princip ist der denkenden Thätigkeit, jedoch nicht des Denkens schlechthin, sondern des Denkens eben in der leiblich-natürlichen Beziehung, also in immanentem Verhältnisse zu den Thätigkeiten des natürlichen Lebens (der Ernährung und Empfindung). Darin liegt dann der eigenthümliche Begriff (ἴδιος λόγος) der menschlichen Seele, welcher, sowie überall, so auch hier vom Aristoteles angestrebt wird††),

*) De an. I., 1.

**) De an. I., 1.

***) De an. II., 1.

†) De part. an. I., 5. De an. II., 1., 2. am Ende, besonders ib. 4., wo es außer Anderem heißt: *Καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτὴ, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. — πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα* etc.

††) De an. II., 3. *Καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἑκάστου ψύχη· οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου. — — ἑτέροις* (sc. *ζώοις*) *δὲ καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις.* Ueberhaupt ist dieses Capitel wichtig in Absicht auf das verschiedene Verhältniß der Seele.

weßhalb er denn unter tadelnder Beziehung auf Andere leugnet, daß jede Seele ohne Unterschied in jeden Körper eingehen könne*).

Dieses führt zur Bestimmung der wesenhaften Thätigkeit der menschlichen Seele. Solche ist nothwendig eine einheitlich-zweifache, eine natürliche und geistige in immanentem Zusammenhange. Die letztere, als das eigentliche Princip, hat die beiden Formen (*μόρια*) der natürlichen und denkenden Thätigkeit, doch so, daß diese jene bloß als Bedingung ihrer Selbstbestimmung voraussetzt; oder der *νοῦς*, obwohl an sich selbst rein thätig, hat in seiner concret-endlichen Existenz, als Denkprincip im Menschen, ein doppeltes Verhältniß, nämlich zur Natur und zu sich selbst, so daß die Seele einerseits blos Möglichkeit des Denkens an sich ist (*ἄνευ γὰρ ὕλης δύναμίς ἐστιν ὁ νοῦς*), andererseits dieses Denken (seine reine Thätigkeit) selbst. So entsteht an ihr der Unterschied der s. g. leidenden (*παθητικός*) und der thätigen (*ποιητικός*) Vernunft (*νοῦς*)**). Das Wesen dieses Unterschiedes ist wichtig für die richtige Würdigung der Seelenwirksamkeit. Er besteht aber näher darin, daß der Geist als Seele wohl das formelle Princip ist für alle wirklichen Gedanken und Begriffe der Dinge (*ὁ νοῦς γὰρ εἶδος εἰδῶν*) und daher auch die Formen enthält (*τόπος εἰδῶν*), aber nicht in unmittelbarer Selbstbeziehung, gleichsam in abstracter Fertigkeit und Inhaltlichkeit, sondern nur als Selbstmöglichkeiten ihrer Wirklichkeit, so daß also die Geistesseele gewissermaßen die erkennbaren (intelligibeln) Dinge der Möglichkeit nach selbst ist (*δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς*). In dieser Beziehung erscheint demnach der menschliche Geist insofern leidend, als er sich der Empfindung hinzugeben hat, sich als rein sinnlich-empirisches Bewußtsein bestimmen muß, aus welchem er jedoch sich selbst zum wahren freien Denken, zum reinen Selbstdenken vermittelt und auf diese Weise eigentlich erst thätig, d. h. freithätig (*ποιητικός*) wird***). Die freithätige Seele ist

*) Ibid. I., 3.

**) De an. III., 4. am Ende und besonders ib. 5. cf. Eth. N. I., 6. VI., 2. ib. X., 7.

***) De an. II., 5. III., 4., 5., besonders 7. u. 8. Das Verhältniß

so die Vernunft sowohl an sich als auch für sich, das Selbstbewußtsein ihrer reinen Subjectivität und damit der Identität des Denkens und Gedachten. Es läßt sich hiernach die wahre Bedeutung des berühmten Aristotelischen Satzes, daß nichts im Verstande (im Geiste — Denken —) sei, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen, erfassen und angemessen würdigen, insofern nämlich der Geist der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) gewissermaßen alles Begriffliche (*νοητά*) ist, der Wirklichkeit nach (*ἐντελεχείᾳ*) aber nichts der Art, bis er das Gegebene in der That denkt*); oder alle Formbestimmungen der Dinge sind ursprünglich nur als denkbare Momente (eben als Möglichkeiten) in der Geistesseele enthalten, allein erst objectiv, d. h. an und mit der Gegebenheit der Dinge, gedacht sind sie in ihr als wirkliche Begriffe (*ἡ δὲ νοήσις τὰ νοήματα.* De an. I., 3.).

Die Ethik des Aristoteles (als die Wissenschaft vom Sittlichen überhaupt) scheint bei'm ersten Anblicke nicht eben auf speculativen Ideen zu beruhen, sondern mehr nur ein vielseitiges empirisches Auffassen und Besprechen zu bekunden und hiermit von dem metaphysischen Systeme sich abzulösen. Allein bei genauerer Ansicht dürfte auch hier das empirische Moment nur scheinbar als die Hauptsache auftreten, während der speculative Gedanke das eigentliche Grundprincip ausmacht und als das entscheidende Moment mehrfach hervorbricht.

Aristoteles, indem er die Weisheit (*σοφία*) als die reine Wissenschaft an sich zunächst von der ethischen Bestimmtheit des Menschen und also auch von der Ethik (namentlich als Politik gefaßt) unterscheidet und sie als das Höchste und Vortrefflichste ohne Affection des eigentlich Menschlichen darstellt**), legt seinen ethischen Untersuchungen die Frage nach

---

zwischen dem passiven und dem activen Verstande und Denken kann auf gewisse Weise auch mit der Erkenntniß des Vielen und des Allgemeinen in Vergleich gestellt werden. Cf. Anal. post. I., 24.

*) *Δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς· ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδὲν, πρὶν ἂν μὴ νοῇ.* De an. III., 4. Der Verstand (die Vernunft) ist nur wahrhaft er selbst, insofern er die Dinge von sich aus denkt. *ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν.* ib. III., 7. eztrem. Mag. M. I., 35.

**) Eth. N. VI., 7. und sonst mehrfach. Cf. Mag. M. I., 35.

dem vollendeten Gute (*τὸ τέλειον ἀγαθόν*) zum Grunde. Das vollendete Gut ist aber nicht unter mehren Gütern das erste, sondern das (in menschlicher Hinsicht *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) Allgemeine und in dieser Allgemeinheit das Eine und Das, was an sich selbst genügt (*τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ*). Dieses Gut ist daher schlechthin an sich selbst wünschenswerth und Zweck (*δὶ αὐτὸ τέλος, τὰ ἄλλα διὰ τοῦτο. — μηδέποτε δ' ἄλλο αἱρετόν*)*). Es ist nicht blos das Ziel des Einzelnen, sondern zugleich und nothwendig auch des Ganzen, der menschlichen Gemeinschaft, weßhalb die Ethik sowohl die Moral, als auch die Politik umfaßt. Auf dieser soll sogar die Hauptsache beruhen, insofern der Einzelne nur durch die politische Gemeinschaft ethisch werden und zum vollendeten Gute gelangen kann. Moral und Politik haben somit wesentlich dieselbe Grundlage **). Dieses Gut nun besteht in der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*)***), welche indeß (in ihrer höchsten und vollkommenen Bestimmtheit) nicht der Inbegriff von zufälligen Gütern ist †), sondern die vernünftige Thätigkeit (*ψυχῆς ἐνέργεια μετὰ λόγου*) in der vollen Gesammtheit des Lebens (*ἐν βίῳ τελείῳ*)††), gemäß

*) Eth. N. I., 1., 4. u. 5. *Τὸ δ' ἄριστον τέλειόν τι φαίνεται. ὥστ' εἰ μέν ἐστιν ἕν τι μόνον τέλειον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ζητούμενον.* Cf. ib. c. 6. gegen Ende. Desgl. Magn. Mor. 1., 2. zu Ende. Sonst ib. 1. und mehrfach. Ueber das höchste Gut im Vergleich mit den übrigen Gütern handelt außer den a. a. Stellen besonders noch Eth. Eudem. II., 1. Desgleichen Eth. N. I., besonders 5. Eudem. I., 8.

**) *Ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει* (sc. *ἀγαθόν*). Eth. N. I., 1. Cf. ibid. 2. u. 5. Magn. Mor. I., 1.

***) *Τέλειον δὴ φαίνεται καὶ αὔταρκες ἡ εὐδαιμονία, (πάντων) τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.* Eth. N. I., 5. Cf. Magn. Mor. I., 2. u. 4.

†) Eth. N. I., 2. u. 3.

††) Eth. N. I., 6. Daß der Ausdruck *τέλειος* hier die Gesammtheit des Lebens (gleichsam dessen totale Universalität auch dem Zeitumfange nach) bezeichne, geht aus dem Beispiele hervor, welches gleich und unmittelbar folgt, daß nämlich eine Schwalbe keinen Frühling mache, welches, durch *γὰρ* bestimmt, auf das Vorhergehende bezogen wird. Bestätigt erscheint diese Ansicht durch ib. c. 11., wo in Bezug auf die Glückseligkeit *ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ* dem *ἐν τελείῳ* entgegengesetzt wird, was dann weiter durch die folgenden Worte seine Erklärung erhält.

der vollkommensten (an sich vollendeten und alle anderen besonderen Tugenden als Momente enthaltenden) Tugend (*κατ' ἀρετὴν τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην*)*). Die rechte (*κυρία*) Tugend aber ist das mit Vernunft (*λόγος*) und Einsicht (*φρόνησις*) verbundene Streben nach dem eigentlich menschlichen Zwecke, also auch die im Elemente der Vernünftigkeit vorgehende Unterordnung der unvernünftigen Momente (*τὰ πάθη*), im Unterschiede von der natürlichen (*φυσική*) Glückseligkeit, welche der Vernunft ermangelt (*ἄνευ λόγου — χωριζομένη τοῦ λόγου*) und somit der rein zufälligen Güterspähre angehört**). Auf diese Weise wird nun die menschliche Glückseligkeit als solche bestimmt. Dieses hindert übrigens den Aristoteles nicht, dieselbe und damit das höchste Gut des Menschen in Harmonie mit seiner speculativen Grundansicht vom absoluten Wesen des Geistes zu bringen. Da nämlich die menschliche Seele nicht blos sinnlich ist, sondern auch vernünftig***), die vernünftig-geistige Seite aber ihr eigentliches Wesen bildet, und für diese die Betrachtung (*θεωρία*) und das reine Denken die höchste Glückseligkeit sein muß (wie das Göttliche denn, eben weil es das absolute und vollkommene Denken ist, die vollkommenste Seligkeit genießt), so besteht des Menschen wesenhaftestes und vollkommenstes Gut in dem Streben, soweit es menschlicher Weise möglich ist, in der Erkenntniß und Betrachtung zu leben und so die reine Thätigkeit (*ἐνέργεια*) darzustellen, oder das Göttliche sich zum Ziele zu nehmen (*τοῦ θεοῦ θεωρία — ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος*)†). Dieses geschieht aber gemäß der

---

Τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα — μὴ τὸν τυχόντα χρόνον, ἀλλὰ τέλειον βίον. Cf. besonders Magn. M. I., 4.

*) L. c. Cf. ib. 8., 9., besonders 10. u. 11. Sonst ist zu vergleichen Eudem. II., 1.

**) Eth. N. VI., 13. cf. ib. I., 6. u. 13. II., 8. X., 8. u. 9., besonders Magn. M. I., 35.

***) Eth. N. I., 6. VI., 2. ib. X., 7. Cf. Magn. Mor. I., 35., besonders aber die früher angeführten Stellen aus der Psychologie.

†) *Ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία, ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια, καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι.* Eth. N. X., 8. cf. ib. 7.

Weisheit (κατὰ τὴν σοφίαν) oder im Elemente der reinen Wissenschaft. Die Glückseligkeit ist daher auch die betrachtende Erkenntniß, und der Weise wird deßhalb in Wahrheit der Glücklichste sein*).

Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην αὕτη δ' εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο — — ἡ τούτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. — Κρατίστη γὰρ αὕτη ἐστὶν ἐνέργεια· καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐν ἡμῖν καὶ τῶν γνωστῶν, περὶ ἃ ὁ νοῦς. — — εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. — Sub fin. τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος (κράτιστος), εἴπερ μάλιστα τοῦτο ἄνθρωπος· οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Eth. N. X., 7. cf. ib. 8., 9. Eudem. VII., 15. gegen Ende. Met. XII., 7.

*) Eth. N. X., 8. *εὐδαιμονία θεωρία.* — Ib. 9. *ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων.* Die weitere Motivirung dieses Resultats ist in dem berührten Capitel selbst enthalten. Cf. ib. VI., 7. Daß Aristoteles hierin allerdings scheinbar inconsequent ist, soll nicht geleugnet werden; allein in der That ist er es nicht, indem er das Wissen, wenn auch als Glückseligkeit, doch nicht als rein menschliche Glückseligkeit nimmt, und es überhaupt nicht zu den eigentlich ethischen Tugenden (*ἠθικαὶ ἀρεταί*) heranzieht (Eth. N. I., 13.), welche wesentlich das Pathologische (*τὰ πάθη*) nach ihm voraussetzen. Eth. N. X., 8., 9. Ib. II., 4., 8. Magn. M. I., 5. Uebrigens erweist schon die obige kurze Darstellung, wie wenig Wahrheit in der Behauptung liege, daß Aristoteles ein Eudämonist im gewöhnlichen Sinne sei. Es hat mit diesem Vorgeben dieselbe Bewandtniß, wie mit dem, daß er in Absicht auf seine Philosophie überhaupt ein bloßer Empirist sei. Man bleibt bei unwesentlichen Zügen, bei Außenwerken des Gedankens stehen, ohne demselben in den innerlichen Kern des eigentlichen Begriffes nachzugehen. Daß aber Aristoteles bei aller Anerkennung der relativen Lebensgüter (Eth. N. I., 5., 8., besonders 9.) die gewöhnliche empirische Glückseligkeit nicht als eigentliches Grundprincip und Ziel des Ethischen setzte, geht (abgesehen von den angeführten Aristotelischen Quellen selbst) auch aus mehren Stellen des Cicero hervor, worin er den Theophrast tadelt, daß er den Ernst der eigentlich Aristotelischen (peripatetischen) Ethik gebrochen habe und die Tugend zur Schwäche herabsetze u. s. w. Theophrastus — — vehementius etiam fregit quodammado auctoritatem veteris disciplinae, spoliavit enim virtutem suo decore imbecillamque reddidit, quod negavit in ea sola positum esse beate vivere. Cic. Ac. Qu. I., 9. Cf. De fin. V., 5.

So ergiebt sich denn aus Allem, daß das System des Aristoteles den Grundgedanken hat und (wenn auch ohne angemessene Realentwickelung oder innerlich-consequente Construction) auszuführen sucht, daß die absolute Wahrheit alles Seins in der absoluten Subjectivität des Geistes ruht, weil in ihr allein die vollkommene Identität der reinen Thätigkeit mit sich selbst (des Seins und seines Begriffes) vermittelt ist, hierin aber das absolute Wesen besteht. Der Methode nach ist diese Philosophie das speculative Streben, die Erfahrung auf den ideellen Begriff zurückzuführen, es herrscht in ihr die Autokratie des speculativen Gedankens.

Zweite Periode.

Die antike Philosophie im Processe ihrer Auflösung.

(Von Aristoteles bis Simplicius, oder von 300 v. Chr. — 550 n. Chr.)

Die philosophische Idee hat in der vorhergehenden Periode ihr welthistorisches Dasein in der Form griechischer Nationalbestimmtheit gesetzt und organisirt, wie es denn nicht anders geschehen konnte, da der menschliche Geist überhaupt, aus dessen Macht auch die Philosophie hervortreibt, damals in dieser Nation allein sein Selbstbewußtsein ideal-positiv gestaltete und zu immanent-objectiver Weltwirklichkeit herausbildete. Als daher dieser selbstbewußte Nationalorganismus in seinem ursprünglichen Principe beschränkt wurde und, fremden Elementen zugänglich, seinem selbsteigenen Leben zu entsagen begann, verlor sich auch gemach das Gepräge des productiven Fortschrittes, und an die Stelle der nationellen Substantialität und Gehaltesfülle trat die abstractive Richtung des Geistes und mit ihr die Negation der idealen und immanenten Objectivität seines freien Wirkens. Das reine griechische Nationalleben war ein Wachsthum aus der Idee, eine innerlich-bestimmte Einheit, die in Form und Inhalt sich selbst gleich in's Dasein trat und ihre volle Selbstgegenwart in der reinen Objectivität des Staa-

tes hatte, welcher deßhalb seinem Wesen nach republicanisch war, aber nicht abstract, sondern concret republicanisch, d. h. republicanisch durch die Unmittelbarkeit des Nationalorganismus selbst. In ihm allein hatte daher das griechische Selbstbewußtsein seine Wirklichkeit und seine Macht; der freie Staat war die freie Persönlichkeit der Einzelnen, und diese identificirte sich mit jenem. In unbefangener Einheit stellten sich beide als Dasselbe dar; keine abstracte Entgegensetzung drängte sich dazwischen, wie dieses später in Rom, und vielfach in der modernen Welt der Fall war. Auch die vielseitigen factiösen Bewegungen erscheinen in der griechischen Geschichte mehr nur als natürliche Regungen der organischen Totalität, denn als feindliche Widersprüche gegen diese selbst. So mochte das freie Individuum sich unmittelbar befriedigt finden in der Gemeinschaft, welche es als seine eigene Bestimmung hatte; es bedurfte nicht der einseitigen Einkehr in sich selbst, weil die Herrschaft des Staates ihm gegenüber keine negative und schroffe Abstraction, keine selbstständige Allgemeinheit bildete. Die philosophische Idee suchte nun in dieser objectiven Freiheit des selbstbewußten Geistes ihre angemessene, durch ihn und in ihm mögliche Bestimmtheit, und es war natürlich, daß sie so den Charakter desselben auch an sich offenbar machte. Daher nicht blos ihre, bereits oben angedeutete Objectivität überhaupt, sondern auch die Eigenthümlichkeit, daß sie, ohne formale Subjectivirung des Denkens an sich, in unbefangener Einheit mit dem Sein sich setzte und in dieser Einheit sich zu bestimmen strebte. Als aber im Innern die Lebensfrische abnahm und durch Alexander und seine Nachfolger, noch mehr bald darauf durch die Römer, das nationale Wachsthum der Staatsordnung auch von außenher gestört wurde und die Autoritäts-Gewalt der Herrschaft sich an die Stelle der concreten politischen Volksorganisation eindrängte, entstand die bereits bezeichnete abstractiv-reflexive Gegensätzlichkeit im Leben und Denken. Das Individuum suchte sich vielfach zu isoliren und die Freiheit, deren es bedurfte, lediglich in sich selbst; woher in Absicht auf die Philosophie die zweifache Erscheinung zu erklären, daß alsbald nach Aristoteles einerseits die logische Formalität das Uebergewicht über die metaphysische

Speculation gewann, andererseits die Ethik als Moral, d. h. in Abtrennung von der Politik und aus dem Gesichtspuncte der persönlichen Subjectivität zum Theil vorzugsweise berücksichtigt wurde. Hinzu kamen später die orientalischen Einflüsse, welche Leben wie Denkungsweise vielfach bedingten. Endlich ist auch die erweiterte Erd- und Menschenkunde, die vermehrte Stoffmasse der Erkenntniß sowohl in geschichtlicher als auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht in Anschlag zu bringen. Durch dieses Alles wurde nicht nur die nationale Abgeschlossenheit als solche aufgehoben, sondern auch die nationale Ansicht, Sitte und Richtung des Geistes überhaupt mehrseitig geändert. Griechenland erweiterte sich über sein eigenes Selbst hinaus, im Römerthume und Orientalismus seine Fortsetzung suchend. So entstand eine neue welthistorische Metamorphose des Geistes, eine neue Periode der Kultur, wobei die Philosophie am wenigsten unbetheiligt bleiben konnte. Für sie ergab sich zunächst die Schwächung der wissenschaftlichen Idealität, dann das Zurücktreten der dialektischen Objectivität des Gedankens theils vor der Zufälligkeit subjectiver Ansichten und speculativer Mystik, theils vor der eklektischen Inconsequenz und synkretistischen Phantasterei. Dabei darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, daß in allen diesen Strebungen die philosophische Idee, wie sie sich im griechischen Geiste ausgebildet und bestimmt hatte, mehr oder minder fortwirkte und so sich selbst zu der neuen Umwandelung im inneren Zusammenhange mit sich hintrieb. Man könnte sagen, daß die Motive der Auflösung der griechischen Philosophie in ihrem eigenen Organismus lagen, so wie in dem Bedürfnisse der Idee selbst, in neuen Formen ein erweitertes Dasein zu gewinnen. Daraus erklärt sich auch, wie die gegenwärtige Metamorphose aus ihrem früheren Wachsthume sich hervorbildete, und zwar aus den Sprossen, welche die höchsten und inhaltlichsten zugleich waren, aus Platon's und Aristoteles Systemen, in denen sich der griechische Gedanke zu seiner vollendeten Bestimmtheit gebracht hatte. So regieren und regierten denn Platon und Aristoteles seit dem Untergange der griechischen Nationalphilosophie mehr oder weniger über die Gebiete der Philosophie, wie verschieden diese auch hin-

sichtlich der eigenthümlichen Beschaffenheit der Standpuncte, des concreten Inhalts und der besonderen Beziehungen sein mögen.

Wie die vorhergehende Periode, so hat auch diese zweite ihre untergeordneten Epochen, deren Bedeutung und Verhältniß in folgender Weise bestimmt werden kann. Zunächst begegnet man der Selbstentzweiung der griechischen Philosophie, worin der freie Gedanke die Befriedigung in einer abgeschlossenen Nationalform an sich verneint und so den Anfang einer weiteren und allgemeineren Selbstbestimmung von sich aus motivirt und ausgehen läßt. Nach der Durchführung dieser Verneinung an sich selbst, deren Ende mit dem völligen Untergange des griechischen Staats- und Volkslebens in der römischen Herrschaft zusammenfällt, mangelte dem Denken die Möglichkeit der Vertiefung in ein neues Princip, als welches sich in der großen Weltbewegung und Durchwirrung der mannichfachen Elemente verschiedener Religionen, Civilisations- und Völkerverhältnisse noch nicht bilden und feststellen konnte. Es war deßhalb natürlich, daß der Geist sich an dem versuchte, was ihm als ein fertiges Werk seiner früheren freien Wirksamkeit vorlag, um auf diese Weise das Interesse an sich selbst zu erhalten und zu bethätigen, da es ihm in anderer Art nicht gelingen mochte. Gemach verbanden sich indeß die Hauptgegensätze, das hellenische und orientalische Moment, näher miteinander, wobei die römische Weltherrschaft die äußere Vermittelung übernahm. Dieser Verbindungsproceß erreichte sein Ende, als die Elemente desselben in einem neuen Geistes-Principe, welches sich während seines Verlaufs und zum Theil selbst durch ihn bestimmt und festgestellt hatte, ihre eigenthümliche Macht und Bedeutung, hiermit ihre Gegensätzlichkeit verloren. Dieses Princip trat darin hauptsächlich in Widerspruch mit dem bisherigen Standpuncte des Gedankens, daß es, jede nationale Beschränkung ablehnend, die Geltung des subjectiven Geistes als solchen und in seiner persönlichen Bestimmtheit, sowie objectiven Allgemeinheit forderte, oder die subjective Absolutheit des Geistes zum Motive und Ausgangspuncte der Bestimmung der Idee, macht, und so die Be-

gründung einer wesentlich neuen Weltanschauung wurde, in welcher die früheren Formen der Idee wohl ihre Selbstständigkeit aufgaben, ohne jedoch darum ihre substantielle Bedeutung zu verlieren, als welche, zu einer bestimmten Wahrheit durch das freie Denken ausgebildet, ihre Macht in dem Fortschritte des Geistes für immer mitwirkend bethätigen muß.

So würden sich nun drei Epochen ergeben, in welchen die zweite Periode der antiken Philosophie eben so viele Stadien der Auflösung der letzteren selbst darstellt. Bezeichnet können dieselben werden 1) als der Standpunct der abstractiven Subjectivität, 2) als der des reproductiven Eklekticismus (eigentlich römisch-griechische Philosophie), und 3) als Standpunct des speculativen Synkretismus (orientalisirende oder alexandrinische Philosophie).

Erste Epoche.

Standpunct der abstractiven Subjectivität.

(300 — 100 v. Chr.)

Mit Aristoteles hatte die Entwickelung der philosophischen Idee bei den Griechen ihren Nationalorganismus vollendet, indem sie nicht nur alle Momente ihres objectiven und subjectiven Bewußtseins, soweit solche innerhalb der griechischen Nationalität und ihrer weltgeschichtlichen Stellung bestimmbar waren, an sich entfaltet, sondern auch den Gang ihrer Fortbildung nach seinem innerlichen Zusammenhange und endlichen Resultate zum Abschluß gebracht hatte und mittels des Begriffes zur Form strenger Wissenschaftlichkeit gelangt war. Es konnte nicht fehlen, daß auf dieser Stufe das zweifache Element, woraus die Wissenschaft sich bildet, nämlich das subjective Princip als solches und sein gegenständlicher Inhalt, oder Denken und Sein, nach Besonderheit und Gegenseitigkeit zugleich zum Bewußtsein gelangte. Denn abgesehen davon, daß diese doppelseitige Orientirung dem Standpuncte der reinen Wissenschaftlichkeit an sich wesentlich ist, war im Verlaufe der griechischen Philosophie das Verhältniß mehrfach berührt und nach seinen Hauptbezügen, wenn auch ohne bestimmte Sonderung und abstracte Bestimmung,

unverkennbar bezeichnet worden. So spricht bereits die Pythagoräische Lehre von dem Principe der Gleichartigkeit (*συγγένεια*) des Erkennenden und der Gegenständlichkeit in Absicht auf die Erkenntnißmöglichkeit, dem sich gleichzeitige wie spätere Philosophen (z. B. Empedokles) anschließen *). Die Probleme der Eleaten, die Dialektik der Sophisten, das *γνῶθι σεαυτόν* des Sokrates und die Logik der Idee bei Platon sind eben so viele Beweise des Geistes, sich in seinem subjectiv-objectiven Verhältnisse zu erkennen. Bei Aristoteles geht dieses Streben entschiedener dahin, das logische Selbstbewußtsein an und für sich zu bestimmen; es erscheint nicht mehr als ein beiläufiges, sondern mit dem Charakter der vollen Selbstbesinnung (wie er denn in seiner ontologischen Philosophie mehrmals bestimmt auf die analytischen Grundsätze hinweis't), ohne sich jedoch in äußerlicher Abstraction der Realität gegenüber zu behaupten; vielmehr ist auch bei ihm noch der absolute Anfang der Philosophie die Voraussetzung der Einheit des Denkens und Seins, und die Frage nach der Gewißheit und Wahrheit hat sich bei ihm noch nicht als eine unabhängige und schlechthin propädeutische geltend gemacht. Er trennt die ersten Principien der Wahrheit nicht von der Urwurzel des Seins; sie sind ihm unbeweisbar, mit dem Geiste und dem Sein schlechthin gegeben und gesetzt. Das Princip der Identität des Seins und der Wahrheit wird bei ihm gewissermaßen noch postulirt, obwohl die ganze Entwickelung seiner Speculation den Beweis dieses Postulats nachliefert und hiermit seinen postulativen Charakter selbst aufhebt; dabei soll jeder Gegenstand nach seinem (in ihm existirenden) Begriffe erkannt, vom Standpuncte seiner Sachlichkeit gedacht werden, weil er selbst und an sich seine Wahrheit ist**). Die Philosophie unmit-

---

*) *Ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.* Ar. Met. III., 4. Cf. Sext. Emp. adv. M. VII., 92, wo er von den Pythagoräern sagt, daß sie lehrten *λόγον — — — θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως, ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκε.*

**) *Ἡμεῖς δέ φαμεν, οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον.* Anal. post. I., 3. cf. außer vielen anderen Stellen Met. III. 2. *περὶ πάντων γὰρ ἀδύνα-*

telbar nach Aristoteles nahm nun jenes Verhältniß mit absichtlicher Consequenz auf und betrachtete es aus dem Standpuncte abstracter Gegenseitigkeit und Allgemeinheit, dem Principe der Zeit überhaupt gemäß. Mit der Frage nach dem allgemeinen abstract-subjectiven Kriterium der Gewißheit an und für sich, um darnach die ganze Folge der Kenntnisse in ihrer Geltung zu bestimmen und zu beurtheilen *) (eine Frage, welche auch auf die praktische Bedeutung der Subjectivität erweitert wurde) ergab sich ein durchgreifender Wendepunct der Philosophie und mit ihm eben eine neue Periode derselben. Dieser ersten Epoche nun lag es zunächst als Aufgabe vor, jene Frage bestimmt zu fassen, sie nach ihren allgemeinen Beziehungen zu erwägen und in ihrer einseitigen Consequenz sowohl für das Theoretische als Praktische geltend zu machen, wogegen es nicht streitet, daß in der skeptischen Richtung jedwedes absolute Princip der objectiven Wahrheit und Gewißheit geleugnet wurde, indem einerseits diese negative Bestimmung sich wesentlich auf jenes Behaupten eines allgemeinen Kriteriums bezog, andererseits aber auch selbst an sich von einem, wenn auch nur negativ gesetzten, allgemeinen Principe ausging und in dem praktischen Zwecke der ichheitlichen Unabhängigkeit, worauf es beiden Richtungen hauptsächlich ankam, mit der positiven zusammentraf**). Das gemeinsame Moment und Resultat der verschiedenen sich vielfach entgegengesetzten Versuche, welche von diesem Standpuncte aus gemacht wurden, ist eben die abstracte (an und für sich bestimmte) Subjectivität, welche, als solche an das Sein gebracht, als erstes und letztes Princip für dasselbe gelten sollte. Im

---

τον ἀπόδειξιν εἶναι. Sonst das ganze Capitel. Dann Met. II., 1. Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας. — — ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. Vgl. die ganze obige Darstellung der Aristotelischen Philosophie.

*) Τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται. Diog. L. VII., 49.

**) So sagt Sextus Emp. (Pyrrh. Hyp. I., 12.): ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταραχτήσειν. Cf. ib. 25. u. 232.

Bereiche der Wissenschaft entstand daraus meistens eine formale Reflexionsbestimmung hinsichtlich der ontologischen Wesenheit ohne speculative Objectivität; die sogenannte formale oder abstracte Logik setzte sich an die Stelle der metaphysischen Idealität (wie dieses sich z. B. in der logisch-abstracten Systematik der Stoiker*) und der leeren mechanischen Kanonik der Epikuräer zu Tage legt). In Beziehung auf die Ethik ergab sich die Isolirung des persönlichen Subjects, der Grundsatz der individuell-subjectiven Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit, die schlechthinnige Freiheit der Person, welche identisch sein soll mit der wahren Unabhängigkeit des Geistes, in der That aber nur ein unberechtigter Personalegoismus ist, indem als ihr eigentliches Ziel und Wesen blos die Gleichgültigkeit gegen die Einheit und Gemeinschaft der Idee und des Seins (ἀπάθεια, ἀταραξία), die abstractive Willkür des Subjects, erscheint. Das Ideal des Weisen, welches seitdem Mode wurde, war (besonders bei den Stoikern) die personificirte Formel und Symbolik dieser abstracten Subjectivirung des Wissens und Handelns**), dieser theoretisch-praktischen Egoität und selbstzufriedenen (autarkischen) Isolirung der Freiheit. Kurz, man kann sagen, daß diese Epoche den Verstand auf den Thron der Vernunft erhob und ihn mit der absoluten Macht bekleidete, welcher, namentlich in der folgenden römischen Geistesepoche, die ideelle Substanz des Begriffes wie des Zweckes unterworfen wurde. Das abstractive System trat an die Stelle des immanenten Organismus der Idee, die Sucht äußerlicher Centralisirung verdrängte die substantielle Innerlichkeit des speculativen Gedankens. Der Natur der Sache nach nahm nun diese Reflexionsweise eine zweifache extreme Richtung (wie kurz vorhin schon angemerkt

---

*) Sext. Emp. adv. M. VII., 38., besonders 40. seq., wornach sie das Wahre ὡς μονοειδές τι καὶ ἁπλοῦν voraussetzten. Diog. L. VII. 61.

**) Scire (negatis) quemquam ullam rem nisi sapientem. — Cujus (sc. scientiae καταληπτικῆς) compotem nisi sapientem esse neminem. Cicero, Ac. Qu. II., 47. Cf. Sext. Emp. adv. M. VII., 42. Bei Stobäus (Ecl. II., p. 116.) heißt es: πᾶσαν γὰρ πρᾶξιν τελείαν αὐτοῦ εἶναι.

worden), nämlich eine positive und negative, indem der Verstand, insofern er sich von der Wahrheit des Gegenstandes auf sich und seine formelle Bestimmtheit bezieht, ebensosehr schlechthin setzend als aufhebend, bejahend als verneinend verfahren kann. So entstand in der Philosophie dieser Epoche der Parallelismus der dogmatischen und skeptischen Systematisirung des Denkens nach einer bestimmten vorausgesetzten Abstraction. Da aber diese neue Wendung des Gedankens mit der Stellung der vorhergehenden griechischen Philosophie nicht nur zusammenhing, sondern in der selbstbestimmten Form und vollendeten Abgeschlossenheit derselben ihr eigentliches Motiv hatte, so wird begreiflich, daß die beiden bezeichneten Richtungen, sowohl an und für sich als auch in ihrer gegenseitigen Beziehung, auf die verschiedenen Stellungen und Formen, welche die Philosophie im Verlaufe ihrer nationalen Entwickelung behauptet und angenommen hatte, zurückgehen mußten. Dieses gestattet indeß nicht, jene Richtungen an irgend eine bestimmte Lehre der ersten Periode ausschließlich zu knüpfen und sie für blos modificirende Reproductionen der einen oder der andern zu nehmen, da sie vielmehr beide in die Gesammtheit der Gedankenbestimmungen, welche die Idee aus sich und an sich selbst producirt hatte, zurückgreifen und, obwohl gewissen früher aufgestellten Kategorieen sich zunächst anschließend, dennoch die gesammte Philosophie der Vergangenheit im Reflexe logischer Verständigkeit gleichsam resumiren.

Bei der weiteren historischen Betrachtung werden nun zu unterscheiden sein:

a) der systematische Dogmatismus und
b) der systematische Skepticismus.

a) Der systematische Dogmatismus.

Aristoteles hatte eine schlechthin wahre und gewisse Erkenntniß und absolute Geltung der Wissenschaft behauptet und in seiner Analytik zu begründen gesucht. Diese Behauptung bildete einigermaßen die allgemeinste Voraussetzung seiner Speculation, ohne daß er jedoch irgendwie ein abstractes Princip und Kriterium herausgehoben und zu Grund gelegt

hätte. Allein es kann wohl nicht abgeredet werden, daß seine analytischen Untersuchungen, mit der abstractiven Neigung der Zeit zusammentreffend, die Veranlassung gaben zu der nun bereits mehrfach berührten Zurückführung der Wahrheit auf die subjective Formalität und mithin auch zu der Frage, welches der Grund sei des Fürwahrhaltens und Wissens vom Standpuncte des erkennenden Subjects gegenüber der Objectivität des Seins*). In positiver Weise wurde diesem formalen Bedürfnisse von einem zweifachen Standpuncte entsprochen, wie derselbe in dem Bereiche der Frage selbst gelegen war, nämlich vom Standpuncte der logisch- und der sinnlich-abstracten Subjectivität. Diesem gemäß wurde daher das gesuchte Kriterium entweder in dem Momente des abstractiv-bestimmenden Denkens, der Allgemeinheit, oder in dem der abstracten (d. h. hier dem Denken der Allgemeinheit gegenüber an und für sich geltenden) Empfindung, in der an und für sich gültigen Singularität, gefunden. Den ersten Standpunct repräsentiren die Stoiker, den zweiten Epikur.

α) Die Stoiker.

Die stoische Philosophie, deren Urheber (Zeno von Kition) sich besonders, wie es scheint, in der Akademie unter Xenokrates und Polemon gebildet, aber auch mit kynischen und megarischen Philosophen Umgang gepflogen hatte, wird von Vielen als ein näherer Ausfluß der Platonischen Lehre angesehen. Allein bei genauerer Vergleichung dürfte sich wohl herausstellen, daß darin vielmehr die Aristotelische Grundauffassung und Bestimmungsweise vorwaltet, so daß der Stoicismus, von seiner speculativen Seite betrachtet, als Zurückführung des Aristotelismus auf seine eigentliche Consequenz anzusehen und aufzufassen ist. Was die Ethik angeht, so erinnert sie freilich ihrem Inhalte nach an den Kynismus, deutet jedoch in der formellen Bestimmung einerseits auf Ari-

*) Daß diese Frage, wenn auch in anderer Form, in der neueren Philosophie eine Hauptstelle einnimmt und gewissermaßen der Reform der Philosophie, wie sie von Kant vermittelt worden, zu Grunde liegt, bedarf für den Kundigen des Nachweises nicht.

stotelische Ausführung, andererseits auf die ethische Dialektik der Megariker hin. Daß hierbei freilich Platon's Gedanken und namentlich seine constructive Ideen- und Weltlehre mitgewirkt, soll und kann nicht abgelehnt werden*).

Die Hauptsache ist diese. Die Stoiker suchten ein allgemeinbestimmtes Princip für die constructive Totalisirung oder vielmehr für die Centralisirung der menschlichen Verhältnisse, des Lebens überhaupt. Sie fanden dasselbe in dem Vernunftmomente, welches sie jedoch nicht nach seiner subject-objectiven Immanenz verfolgten, sondern in der Form der abstractiven, an und für sich gesetzten Allgemeinheit annahmen, also mehr voraussetzten als nachwiesen. Sie bezeichneten dasselbe mit dem Ausdrucke rechte (wahre) Vernunft (ὀρθὸς λόγος) und bestimmten es theoretisch als den Begriff (eigentlich als die begriffene Vorstellung, φαντασία καταληπτική)**), praktisch als die Tugend***). Dieser ὀρθὸς λόγος ist das allgemein leitende und herrschende Princip für Alles und in Allem (das τὸ ἡγεμονικόν)†). Daher fällt denn auch eigentlich Wissen (Erkenntniß) und Handeln in demselben Vernunftmomente zusammen, ja, streng genommen, geht den Stoikern (nach Sokratischer und zum Theil Platonischer Ansicht) in der Einsicht und Wissenschaft auch die Tugend auf, insofern, als das wahre Wissen auch das wahre Handeln ist††).

*) Cicero meint sogar, die Stoiker hätten sich von Platon und Aristoteles nur den Worten nach unterschieden. Vgl. z. B. De Fin. V., 25. Ac. u. I., 9 Qu. 12.

**) Καταληπτικὴν μὲν (sc. φαντασίαν) — κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί. Diog. L. VII., 46. ib. 54. Sext. Emp. adv. M. VII., 227. u. 253., an welchen Stellen sie κριτήριον τῆς ἀληθείας genannt wird.

***) Stob. Ecl. II., 202. Cf. ib. p. 190. Diog. L. VII., 101.

†) Κατὰ λόγον ὀρθὸν ἐπιτελεῖν πάντα. Stob. Ecl. II., p. 120. cf. Plut. de phys. phil. decr. IV. c. 4. u. 21. Sext. Emp. adv. M. IX., 102. Pyrrh. H. II., 70. Das ἡγεμονικόν ist ziemlich identisch mit dem νοῦς, wie ihn Platon und besonders auch Aristoteles faßten. Cf. Diog. L. VIII., 157. u. 159. Ib. VIII., 138. Cicer. de Nat. D. II., 11., wo das ἡγεμονικόν als omnium rerum potestate dominatuque dignissimum erklärt wird.

††) Γεγονέναι γὰρ ὑπὸ τῆς φύσεως ἐπίτηδες τὸ λογικὸν ζῶον

Die κατάληψις ist eigentlich die abstracte Allgemeinheit des Denkens, insofern sie auf sinnliche Vorstellungen bezogen und mit diesen in Uebereinstimmung gesetzt wird (κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον δεῖ γίνεσθαι), also die gedachte Vorstellung. Obwohl nun dieselbe das sinnliche Anschauen (visum nach Cicero), die einfache Sinnenvorstellung (φαντασία), welche eine Art von Eindruck von Seiten des sinnlichen Gegenstandes ist (τύπωσις ἐν ψυχῇ), vorausſetzt*), so besteht sie doch nicht sowohl darin, daß das Denken die Sache in ihrer objectiven Bestimmtheit, überhaupt in ihrem Realbezuge erkennt, d. h. sich mit der Objectivität derselben identificirt, als vielmehr darin, daß die Sache dem Denken angepaßt wird, mithin nur in der freien (freilich formal-abstracten) Geistesanerkennung (συγκατάθεσις, Sext. Emp.), in dem festen Beifalle (firma et constans assensio nach Cicero), kurz in einer Beziehung des Gegebenen auf die formalen Gedankenbestimmungen (τὰ εἴδη nach Sextus), auf die an sich bestimmte Allgemeinheit des Denkens (κατὰ γένος φαντασία, nach Diog. L.)**). Zur wahren κατάληψις gehört aber, daß die Gegenstände deutlich angeschaut werden können, weßhalb es nicht hinsichtlich aller Dinge eine begriffliche Erkenntniß geben kann. Daher kommt es, daß auch falsche Erkenntnisse (und Begriffe) möglich sind***). Aus der richtigen Katalepsis entsteht

---

πρὸς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. Diog. L. VII., 130. Cf. ib. 125. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. II., 81. Adv. M. VII., 39. πᾶσα δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἐστὶν ἡγεμονικόν. Cf. Sen. ep. 89.

*) Sext. Emp. adv. Math. VII., 228. seqq. 250., 258., besonders 248. u. 402. Diog. L. VII., 45., 46. u. 50. Eine Vorstellung ohne sinnliches Substrat (ἡ μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος φαντασία) nannte Chrysippus τὸ φανταστικόν. Cf. Cicer. Ac. Qu. II., 6.

**) Diog. L. VII., 46. seq. 49. u. 54. Sext. Emp. VIII., 10. und VII. 151., 402. u. 246., womit insbesondere zu vergleichen Plut. de pl. phil. I., 10., wo diese aprioriſchen Bestimmungen als ursprüngliche Begriffe (ἐννοήματα) mit den Ideen identificirt werden. Cf. Diog. L. VII., 61. Cicero, Ac. Qu. I., 11. II., 47. De fato 18.

***) Necesse est — — animum perspicuis cedere. — Non potest (sc. animus) rem perspicuam non approbare. Cicero, Ac. Qu. II., 12. — Id. Ac. Qu. II., 16., Cf. Plut. de Pl. phil. IV., 12. besonders Sext. E. VII., 246. seq., 257. seq. u. 400.

Gewissermaßen führen die Stoiker zuletzt doch Alles auf die ein-

nun die Wissenschaft, welche eben eine absolute, d. h. schlechthin gewisse (*βεβαία καὶ ἀσφαλής*) kataleptische Erkenntniß ist, ein vollkommen einheitliches System der Wahrheit in der Form von Gedanken (*ἡ δὲ ἀλήθεια ὡς ἐπιστήμη — — συστηματική τε καὶ πλειόνων ἄθροισμα*). In der Wissenschaft suchten die Stoiker daher eine abstracte Harmonie zwischen einer Reihe von Begriffen und den entsprechenden objectiven Anschauungen, dabei von der Voraussetzung ausgehend, daß das Wahre an sich selbst einfach und einförmig sei (*ἀληθὲς ὡς μονοειδές τι καὶ ἁπλοῦν τὴν φύσιν νενόηται*)*). Die Conformität an und für sich war ihnen also im Theoretischen ebenso als im Praktischen das eigentliche Regulativ des Wahren. Die Wissenschaft muß demnach alles Wahre enthalten, wie die Tugend alle Tugenden; in beiderlei Hinsicht kommt es auf die an sich abgeschlossene und mit sich übereinstimmende Einheit an**).

Der speculative Grundgedanke der stoischen Philosophie, auf welchem auch dieses Princip der abstracten Uebereinstimmung beruht, ist also die Voraussetzung, daß Alles nur Vernunft sei, daß mithin auch Natur und Geist in dieser allgemeinen Urwesenheit zusammenfallen, wobei die Aristotelische Lehre als die eigentliche Grundlage und substantielle Voraussetzung anzuerkennen ist. Bestimmt wird diese Allvernunft als das Gött-

---

fache Anschauung (*φαντασία*) zurück, wie schon (nach Sextus Emp.) Arcesilaus und Karneades bemerkt haben, die deßhalb auch ihren Vernunftbegriff (*κατάληψις*) als abhängig von der sinnlichen Wahrnehmung bezeichneten und ihm die Berechtigung eines Kriteriums der Wahrheit absprachen. *Μηδεμιᾶς δὲ ὥσης φαντασίας κριτικῆς, οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται.* — Sext. Emp. adv. M. VII. 165. Cf. ib. 153. seqq.

*) Sext. Emp. adv. M. VII., 40. Ibid. 151. Pyrrh. Hyp. II., 81. seqq. Diog. L. VII., 61. Cic. Ac. Qu. II., 11.

**) *Ἔστι γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντική.* Sext. Emp. Pyrrh. H. II., 81. In Absicht auf das Ethische Diog. L. VII., 101. *Δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι.* 76. Ib. 125. Stob. Ecl. II., p. 110. Das *ὁμολογουμένως* oder *καθ' ἕνα λόγον ζῆν*, die Uebereinstimmung des ganzen Lebens der Seele mit sich selbst, galt ihnen hauptsächlich als Tugend (*τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον.* Stob. E. II., p. 101).

liche (als Gott), so daß insofern die stoische Philosophie als Pantheismus bezeichnet werden kann. Sie ist eigentlich Zurückführung des Aristotelismus auf einen abstract-kosmologischen Idealismus. Gott ist die Vernunft (λόγος), das allgemeine Wesen, welches sich als Einheit des Seins und Wissens bestimmt, sich als objective und subjective Thätigkeit zugleich setzt, also das productive Urprincip des realen und idealen Lebens (insofern eben das absolute ἡγεμονικόν). Daher ist denn auch Alles (die ganze Welt) vernünftig und geht in der Gottheit auf*) Die allgemeine Vernunft treibt in jeder Einzelheit, oder setzt sich in Jedem als das bildende Princip, gleichsam als der vernünftige Keim (λόγος σπερματικός), das eigenthümliche ἡγεμονικόν der unterschiedlichen Dinge**). Den realen oder eigentlichen Naturproceß des λόγος stellten die Stoiker im Feuer dar,

*) Diog. L. VII., 148. Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τον ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν. Ib. 135. Ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία. Ibid. 147., 134. Cf. Sext. Emp. IX., 101., 102., 103. (λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κόσμος) u. 104. (νοερὸς ἄρα καὶ ἔμψυχός ἐστιν ὁ κόσμος). Stob. Ecl. I., pag. 372. ἐξ ἑνός τε πάντα γίνεσθαι καὶ ἐκ πάντων εἰς ἓν συγκρίνεσθαι. Ib. p. 178., wo es von Zeno heißt: δύναμιν κινητικὴν — — μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. — Auch bezeichneten sie Gott als ἓν πλῆθος. S. Petersen in seiner Schrift über den Chrysipp, pag. 76. Cf. Cic. de Nat. D. I., 14. Zeno naturalem legem divinam esse censet. Cf. ib. II., 5., 6., 8. u. besonders 11. u. 22. Manilius II., 61. seqq. — Daß die Stoiker neben dem Göttlichen eine ewige Materie annahmen und das Erstere als Bildungsprincip (εἶναι δημιουργὸν τῶν ὅλων) und hierin der Platonischen Lehre sich anschlossen, ist aus vielen Angaben ersichtlich; allein zugleich kann das Schwankende in dieser Behauptung nicht verkannt werden, indem die Materie auch wieder oft als von Gott gänzlich abhängig erscheint (Diog. L. VII., 137.) und hierin ein Hinübergehen zu Aristoteles sich kundgiebt. Diog. L. VII., besonders 134., dann 147. u. 150. Senec. ep. 65. (wo dieser Dualismus bestimmt dargestellt wird).

**) Diog. L. VII., 136. n. 157. Besonders Sext. E. IX., 101., wo dieses Princip als σπέρμα λογικοῦ bezeichnet wird, welches als solches aber an sich selbst vernünftig ist (καὶ αὐτὸ λογικόν ἐστιν). Cf. Stob. Ecl. I., p. 372. Es ist der λόγος σπερματικός ein Analogon der Aristotelischen Entelechie.

hierin dem Heraklit folgend, mit dem namentlich Zeno selbst sich sehr befreundet zu haben scheint. So wie Alles im Göttlichen und durch das Göttliche ist, so muß auch dieser feuerige Naturproceß in dasselbe zurückgehen (ἐκπύρωσις), um von demselben wieder neu vermittelt zu werden (παλιγγενεσία), und zwar unter dem Gesetze des Schicksals (der unabänderlichen Selbstbestimmung der Vernunft [εἱμαρμένη]), welches Gott selbst ist*).

Der Standpunct der stoischen Philosophie, welcher nicht sowohl der des speculativen Begriffes seiner selbstwegen ist, als vielmehr nur der der subjectiv-formalen Gewißheit und abstract-subjectiven Selbstständigkeit, bringt es mit sich, daß das eigentliche Interesse des philosophischen Strebens sich in der Positivität der rein persönlich-freien Selbstbestimmung zusammenzieht. Die eigenste Form hierfür ist der Wille als solcher, welcher wiederum seinen Ausdruck und seine Existenz in dem Sittlichen hat**). So erklärt sich hieraus, wie das Ziel der stoischen Lehre die Ethik sein mochte, und zwar nicht die objectiv-substantielle Ethik des Staats, wie bei Platon und zum Theil Aristoteles, sondern eben die Ethik der abstracten Persönlichkeit, der abstracten Autarkie der subjectiven Tugend, der Consequenz des Charakters***). Die Spitze dieser reinen Subjectivitätsmoral bildet der Grundsatz des Selbstmordes†). Es ist indeß nicht zu übersehen (wodurch eben die stoische Ethik über der epikuräischen und skeptischen steht), daß diese Selbstbestimmung des per-

*) Diog. L. VII., 136. u. 137. Stob. Ecl. I., p. 312. seqq. und 374. Cf. Cic. de N. D. II., 9., 10. Eus. Praep. Ev. XV., 18. Ueber die εἱμαρμένη vergl. besonders Diog. L. VII., 149. und 134. Stob. Ecl. I., 180.

**) Voluntas est, quae apud nos ponit officium. Cleanth. ap. Senec. de Benef. VI., 11. Cf. Cic. Tusc. Disp. IV., 6.

***) Diese ethisch-subjective Abstraction idealisirten die Stoiker in dem Bilde des Weisen. Ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος. Cic. Par. 5. u. 6. Stob. Ecl. II., p. 116. Diog. L. VII., 121. Ueber die αὐταρκεία τῆς ἀρετῆς. cf. Cic. Parad. 2. Diog. L. VII., 127.

†) Stob. Ecl. II., p. 226. φασὶ δὲ ποτὲ καὶ τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ βίου τοῖς σπουδαιοῖς καθηκόντως (sc. γενέσθαι). Cf. Diog. L. VII., 29. Cic. de Fin. III., 18.

sönlichen Willens, ungeachtet seiner abstracten Beziehung auf sich selbst, doch von dem allgemeinen Principe der Vernunft ausgehen soll, also das Moment des ὀρθὸς λόγος überhaupt als ἡγεμονικόν zu nehmen hat, wobei freilich das Mißliche eintritt, daß die substantielle Bedeutung dieses λόγος nicht entwickelt und aufgewiesen wird, indem die Identificirung desselben mit der Naturgemäßheit (τέλος — τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν) nichts erklärt, da die Natur ihrerseits wieder als der λόγος bestimmt wird, und so eine reine Kreisdefinition entsteht*). Alles ist eben der ὀρθὸς λόγος, der Mensch wie die Natur. Was diesem λόγος schlechthin gemäß ist, ist Pflicht (κατόρθωμα), hiermit reine That des Willens und tugendhafte Handlung (κατ' ἀρετὴν ἐνέργημα) **). Das Ganze der Moral formulirt sich daher in der Consequenz der Selbstübereinstimmung des vernünftigen Willens, welche als solche auch eine Uebereinstimmung mit der Natur ist***). In dieser allgemeinen Weltvernunft fanden die Stoiker auch das Princip des Rechts an und für sich, wie sie denn überhaupt an die Stelle der Politik das sogenannte (abstracte) Naturrecht setzten, ganz übereinstimmend mit der Richtung der Zeit, namentlich mit dem Principe der römischen Civilisation †).

Das Resultat nun der stoischen Ethik ist die abstracte Unabhängigkeit von allen individuellen Beziehungen, welche nicht in der Macht des Willens als solchen gelegen

---

*) Ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος. Diog. L. VII., 88. cf. ib. 87. Besonders Stob. E. II., pag. 108. u. 138.

**) Die Pflicht ist das absolut Schickliche (τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι.). Stob. Ecl. II., p. 158. Cf. Cic. de Off. I., 3. et passim.

***) Ὁμολογία schlechthin bei Cicero. De Fin. III., 6. Am bestimmtesten definirt sie Senec. ep. 31. Perfecta virtus (est) aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi. Womit zu vergl. ep. 20. Semper idem velle atque idem nolle (sapientia est). cf. Diog. L. VII., 89.

†) Φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει, ὡς καὶ τὸν νόμον καὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. Diog. L. 128. Cf. Stob. E. II., p. 184., wo dasselbe berichtet wird.

sind, oder (um mit Kant zu reden) von allen pathologischen Momenten und Motiven. Hierin beruht die vielbesprochene Apathie (ἀπάθεια) des Weisen, welche also identisch ist mit der rein an sich selbst bestimmten Vernunft der persönlichen Subjectivität*).

So wenig die stoische Lehre in theoretischer Hinsicht ihr Grundprincip zur objectiv-substantiellen Begriffsentwickelung gebracht, vielmehr in äußerlich-logischer Behandlung den Kern der Sache unberührt gelassen hat, ebenso wenig ist sie auf der ethischen Seite von der Abstraction des an und für sich bestimmten Selbstbewußtseins zur Gegenständlichkeit der Zweckbeziehungen, zur concreten Fülle der Lebensverhältnisse hinübergegangen, um so die Vernunft des Willens an der Vernünftigkeit der wesentlichen Beziehungen des Objectiv-Allgemeinen, an dem Inhalte der Lebenswahrheit zu bestimmen. Die abstracte einseitige Unendlichkeit des persönlichen Willens wird an die Stelle der wahren Unendlichkeit des freien Willens des Geistes als solchen gesetzt, welche nur in der Anerkennung und Geltendmachung der objectiven Totalität der Geisteswirklichkeit und ihrer möglichen Positivität überhaupt besteht. Gegen diese wahre (substantielle) Unendlichkeit verhält sich die stoische Moral gleichgültig und negativ. Doch hat sie die wichtige Bedeutung, das Recht des subjectiven Bewußtseins im Gebiete des Ethischen mit positiver Entschiedenheit hervorgestellt und im Allgemeinen bezeichnet zu haben.

---

*) Diog. L. VII., 117. Cf. Sen. ep. 9. Cicero, Tusc. Disp. IV., 6. Im Vergleich mit der Ataraxie der Epikuräer hat die stoische Apathie das Moment der vernünftig-freien Positivität, indem jene dagegen das der vernünftigen Negativität (der weisen Ruhe) enthält. — Uebrigens ist diese Apathie, eben weil sie die reine Vernunftbestimmung des Willens bezeichnen soll, nicht identisch mit Gemüth- und Gefühllosigkeit. Auch nahmen die Stoiker ausdrücklich vernunftmäßige Gemüthsstimmungen an (εὐπάθειαι oder constantiae nach Cicero), d. h. solche, welche die freie Macht des Willens nicht beeinträchtigen. Diog. L. VII., 115. seq. Cic. l. c., womit zu vergl. Id. Ac. Qu. I., 10.

β) Epikur.

Die Epikuriſche Philoſophie ſchließt ſich der Sache nach darin der ſtoiſchen an, daß ſie mit ihr zuſammen den ſyſtematiſchen Dogmatismus dieſer Epoche darſtellt. Wie oben bemerkt, hat dieſer Dogmatismus, deſſen eigenthümliche Bedeutung darin beſteht, daß er, den Standpunct der abſtracten Subjectivität behauptend, die Wahrheit nach einem ſubjectiv-formalen Principe (Kriterium) ſchlechthin beſtimmen will, eine zweifache Seite, welche als logiſcher und als ſinnlicher Subjectivismus bezeichnet werden mag. „Was wahr ſein ſoll (theoretiſch, wie praktiſch) muß mit der ſubjectiven Vorſtellung übereinſtimmen," ſo lautet die gemeinſame Formel. Die ſtoiſche Philoſophie repräſentirt die logiſche Abſtraction dieſer Subjectivitätslehre, wie eben nachgewieſen, indem ſie die Subjectivität der Vorſtellung auf die an und für ſich beſtehende Allgemeinheit des ſubjectiven Denkens (auf die ſubjective Apriorität des ὀρθὸς λόγος) zurückführt; ihr gegenüber nimmt Epikur den Standpunct des ſinnlichen Bewußtſeins, die Geltung der Subjectivität auf das Individuelle beſchränkend. Während daher die Stoiker von dem Denken als dem an und für ſich Allgemeinen, der abſtracten Allgemeinheit, ausgehen und hiermit den (ſubjectiv-formal gebildeten) Begriff (die κατάληψις) als die eigentliche Wahrheit ſetzen, will Epikur die concrete Beſtimmtheit des individuellen Subjects (das ſenſitive Bewußtſein) zur alleinigen Grundlage (zum eigentlichen Prius) machen und den Gedanken gleichſam als blos natürliches Abſtract, als coaliſirte und damit generaliſirte Empfindung, als ſenſitive Allgemeinheit und bloßes Allgemeinbild des Einzelnen, mithin als bloße Gemein-Vorſtellung (πρόληψις) gelten laſſen*), hierin einerſeits älteren Anſichten (z. B. denen der Sophiſten und Ky-

*) Dieſes unterſchiedliche Verhältniß zwiſchen beiden Formen des ſyſtematiſchen Dogmatismus hat Sextus E. kurz angedeutet adv. M. VIII., 9. u. 10. — Uebrigens gebrauchen auch die Stoiker den Ausdruck πρόληψις, jedoch in dem Sinne, daß ſie nur die hinſichtlich der gegebenen Vorſtellungen beſtimmte, hiermit die im Bewußtſein fertig geſetzte κατάληψις zu ſein ſcheint. Cf. Diog. L. VII., 54. et 46.

renaiker) sich annähernd (**Sext. Emp. adv. M. VII., 60.** und 200.), andererseits aber und zwar in höherem Grade neueren Erscheinungen der Philosophie (z. B. der Gewohnheitstheorie Hume's) verwandt. Wenn nun die *κατάληψις* der Stoa die Allgemeinheit des Denkens an die gegebenen Erscheinungen bringt und diese mit ihr zu identificiren sucht, so wird in der *πρόληψις* des Epikur die Einzelnheit der Empfindungs-Vorstellung (intuitive Vorstellung) als das Princip der Allgemeinheit des Gedankens gesetzt; denn die *πρόληψις* bedeutet nur diejenige Allgemein-Vorstellung, welche aus der Wiederholung mehrerer (verwandten) Einzel-Vorstellungen sich im Bewußtsein festgestellt hat, so daß sie in der That die bleibende Einheit (die an sich bestimmte Gattungs-Identität) einer Empfindungsweise ausmacht*). Das Urtheil, welches in dem Epikurischen Sprachgebrauche *δόξα* heißt, ist die Unterordnung einer neuen Empfindung, einer Erscheinung, unter das bezügliche Allgemein-Bild (die *πρόληψις*). Die Wahrheit des Urtheils besteht demgemäß darin, daß das neue Einzelbild mit dem sinnlich-empirischen Vorbilde übereinstimmt (das umgekehrt-stoische Kriterium). Der ganze Erkenntnißproceß bildet sich also aus der einzelnen Wahrnehmung (Empfindung, *αἴσθησις*), der sinnlichen Abstraction (*πρόληψις*) und der Meinung oder dem Urtheile (*δόξα*)***). Die Empfindung bleibt Grundlage und

*) Bei Diogenes L. (X., 31.) wird zwischen der Wahrnehmung (*αἴσθησις*) und der imaginativen Reproduction derselben, der eigentlich intuitiven Vorstellung (*φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*), einigermaßen unterschieden und diese letztere Auffassung den Schülern des Epikur beigelegt (*οἱ δ' Ἐπικούρειοι* etc.). Doch scheint der Unterschied keine wesentliche Bedeutung zu haben. Jedenfalls dürfte wohl die *φανταστικὴ ἐπιβολὴ* nicht identisch sein mit der *πρόληψις*. Vergl. besonders Sext. E. adv. M. VII., 205.

**) Ueber die *πρόληψις* vergl. Diog. L. X., 31 — 34 u. ib. 33. Cicero, de Nat. D. I., 16. u. 17. Wenn die *προλήψεις* in der letzteren Stelle insitae vel potius innatae cognitiones genannt werden, so widerstreitet das der ganzen Epikurischen Grundauffassung.

***) Für *δόξα* wird auch wohl der Ausdruck *ὑπόληψις* gebraucht. *Τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν.* Diog. L. X., 34.

Princip*). Obwohl nun nach Epikur alle unmittelbaren Einzelvorstellungen schlechthin wahr sein müssen, weil sie nothwendig das reine Abbild der Gegenstände sind, so findet doch nicht Gleiches mit den Urtheilen statt, welche wahr und falsch sein können. Das Moment, worauf es daher bei dem ganzen Verhältnisse oder bei der Bildung des Urtheils wesentlich ankommt, ist die Evidenz (*πάντων δὲ κρητὶς καὶ θεμέλιον ἡ ἐνάργεια*, Sext. Emp.), d. h. die absolute Deutlichkeit hinsichtlich der Congruenz zwischen der allgemeinen Vorstellung und der Anschauung (*φαντασία* nach Sext. E.), das reine Zutreffen (*ἐπιμαρτύρησις*) von Seiten jener mit dieser. Die Enargeia wird durch den Namen des Gegenstandes oder durch das Wort gleichsam fixirt und gesichert**). Der allgemeine Grundsatz der Epikurischen Erkenntnißlehre läßt sich demnach dahin aussprechen, daß jedes Urtheil wahr sei, welches durch kein bestimmtes und evidentes Sinnenzeugniß widerlegt wird***).

Eine Art von Metaphysik dieser Erkenntnißlehre enthält die Physik des Epikur, in welcher er hauptsächlich die Frage von dem Ursprunge der Vorstellungen und ihrem Verhältnisse zur objectiven Wirklichkeit zu beantworten sucht. Die bezügliche Erklärung ist übrigens höchst sinnlich und flach gehalten und beruht dem allgemeinen Wesen nach auf der modificirten Atomistik des Demokrit. Sie beschränkt sich auf die Annahme oberflächlicher Emanationen (*ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων*), sach-ähnlicher Abdrücke (*τύποι ὁμοιοσχήμονες*) oder

---

*) *Πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.* Diog. L. l. c. cf. Sext. Emp. adv. Math. VII., 9. *Ὁ δὲ Ἐπίκουρος τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα ἔλεγεν ἀληθῆ καὶ ὄντα.* Ib. VII., 204, 205 u. 210. Cicero, de fin. I., 7. judicia rerum in sensibus ponit (sc. Epicurus). Er nennt ihn daher in Absicht auf die Logik plane inermem ac nudum. — Ueber den bezeichneten Erkenntniß-Proceß vergl. die a. a. Stellen bei Diog. L.

**) Sext. Emp. adv. M. VII., 205., 210—212., 216. Ib. VIII., 9. cf. Diog. L. X., 33., 34. u. 51. Es erinnert das Princip dieser *ἐνάργεια* an das der schlechthinnigen logischen Deutlichkeit, welches Cartesius als Kriterium der ideal-logischen Wahrheit fodert.

***) Diog. L. X., 34. cf. Sext. Emp. VII., 216.

Bilder (*τούτους δὲ τοὺς τύπους εἰδωλα προσαγορεύομεν*), welche höchst fein (*λεπτότησιν ἀπέχοντες μακράν*) mittels der Sinne der Seele zukommen, die ihrerseits diesen Abdrücken zugänglich ist, insofern sie selbst, wie die objectiv-körperlichen Dinge, aus Atomen (wenngleich höheren Grades) besteht*).

Wie bei den Stoikern geht auch bei Epikur die Grundrichtung des Gedankens auf das Ethische, so daß er die wahre Philosophie überhaupt nur auf diese Seite beschränkt, indem er sie als das dialektisch-vernünftige Streben nach einem glückseligen Leben bezeichnet**). Sowie er hierin mit seinen Gegnern übereinstimmte, so auch in dem Puncte, daß er die abstracte Subjectivität des persönlichen Individuums zum eigentlichen Mittel- und Zielpuncte des Sittlichen machte, indem er gleich ihnen die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des selbstbewußten Subjects als solchen zum Wesen und höchsten Gute erhob***). Selbst in der Bestimmung der Vernünftigkeit des praktischen Moments trifft Epikur mit der Stoa zusammen, insofern er, die Zufälligkeit als solche von dem wahren Gute ausschließend, vernünftige Haltung und Sicherheit fodert†), weßhalb er denn auch, wie sie, die Klugheit und Einsicht (*φρόνησις*) zur Hauptbedingung des praktischen Lebens macht,

---

*) Diog. L. X., 46. Ib. 48 u. 49. desgl. 50 — 53. cf. Sext. Emp. adv. Mathem. VII., 207. seq., besonders Lucret. IV., 129. seqq., 732 seqq. et passim. In Absicht auf die Seele im Besondern Diog. L. X., 63. *ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς* etc. Ib. 66. *ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συνεῖσθαι λειοτάτων.* Cf. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III., 187. *καί φησι, τὴν ψυχὴν, [ἐπεὶ καὶ πάντα] ἐξ ἀτόμων συνεστάναι.* Lucret. III., 206. seqq.

**) *Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι, λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.* Sext. Emp. adv. M. XI., 169. cf. ib. I., 1. VII., 14. Cic. de Fin. I., 7.

***) *Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν.* Epic. ap. Diog. L. X., 130. ib. 136., wo die *ἀταραξία* als das eigentlich beharrliche Vergnügen (*ἡδονὴ καταστηματική*) bezeichnet wird. Cic. de Fin. I., 11.

†) S. die kurz zuvor a. St. über den Epikurischen Begriff der Philosophie. Cf. Diog. L. X., 135. *κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.* Ib. 144.

ja auch wohl in ihr das höchste Gut selbst findet*). Doch tritt in praktischer Hinsicht derselbe Unterschied zwischen Beiden hervor, welcher sich in theoretischer Hinsicht ergeben hat, nämlich der Unterschied in der Bestimmung des abstract-subjectiven Kriteriums. Die Stoiker gehen auch im Ethischen von der logischen Abstraction aus, indem sie das Princip der praktischen Weisheit in der allgemeinen Vernunft (dem ὀρθὸς λόγος) setzen und mithin von dem abstracten Gedanken abhängig sein lassen, während Epikur in gleicher Consequenz von seinem Standpuncte aus die sinnlich-concrete Bestimmtheit des Subjects zur ethischen Grundlage macht. Epikur führt so auch das praktische Moment, das höchste Gut und damit den absoluten Zweck, auf die Empfindung zurück**). In dieser praktischen Hinsicht bestimmt sich die Empfindung, welche theoretisch in der Anschauung (φαντασία) ihre Form hat, als das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, der Lust und Unlust. Dieses Doppelgefühl also bildet das ursprüngliche Kriterium für das ethische Verhalten***).

Hiermit ergibt sich, wie Epikur das Wohlbefinden des Subjects, das Vergnügen (ἡδονή), für das naturgemäß höchste Gut (πρῶτον ἀγαθὸν καὶ σύμφυτον) halten mochte und dasselbe zur Substanz der Glückseligkeit machte, welche ihm als das alleinige Ziel des Lebens galt†). Wie bereits hervorgehoben, wollte aber Epikur das Vergnügen nicht nach seiner rein naturalistischen oder sensualistischen Bestimmtheit, sondern im Elemente geistiger Besonnenheit, eben unter der Bedingung der Vernünftigkeit, so daß nach

---

*) Diog. L. X., 132. τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί. cf. ib. 144 — 145.

**) Πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει. Diog. L. X., 124.

***) Πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δυό, ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα — — δι' ὧν κρίνεσθαι τὰς αἱρέσεις καὶ φυγάς. Diog. L. X., 34.

†) Τὴν ἡδονὴν τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν — — ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες. Diog. L. X., 128. seq. cf. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. III., 187. Cic. de Fin. I., 9 — 12.

ihm wahres Vergnügen und Vernünftigkeit schlechthin gegenseitig und eins sind*). Aus dieser Bedingung der Vernunftmäßigkeit folgt, daß Epikur die wesenhafte Glückseligkeit und mit ihr das höchste Gut und den absoluten Zweck nicht sowohl in die Unmittelbarkeit des vereinzelten und augenblicklichen Vergnügens (ἡδονὴ μονόχρονος) setzen konnte, als vielmehr in die Totalität des subjectiven Wohlbefindens (ἡ τοῦ ὅλου βίου μακαριότης) in die Einheit und Haltung der Selbstbefriedigung (αὐτάρκεια, woraus die ἡδονὴ καταστηματικὴ entspringt)**). Hierin beruht auch der wesentliche Unterschied des echten Epikureismus (der Lehre des Epikur selbst) von dem Kyrenaismus, als welcher letztere das höchste Gut und den höchsten Zweck des Lebens in der Zufälligkeit der vereinzelten, augenblicklichen Lust, in der Unmittelbarkeit des Genusses, somit in der rein sinnlichen Affection als solcher fand. Oder bei den Kyrenaikern war das bewegliche Vergnügen allein das Ziel der Weisheit, bei Epikur aber hauptsächlich zugleich das Vergnügen in Ruhe***). Als das rechte Resultat des ethischen Strebens oder der Tugend, als die wahre Weisheit ergiebt sich deßhalb dem Epikur der freie Gleichmuth (ἀταραξία) als subjective Unabhängigkeit von der zufälligen Aeußerlichkeit. Derselbe besteht aus einem doppelten Factor, nämlich dem positiven

---

*) Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Diog. L. X., 140. u. 132. — Hierin also, wie gesagt, liegt die Uebereinstimmung mit den Stoikern, wie der Unterschied von ihnen zugleich ausgesprochen, so daß Seneca selbst sagen konnte: Quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Sen. de Vit. beat. 13.

**) Diog. L. X., 148. u. 142. cf. ib. 139. u. 130.

***) Οἱ μὲν γὰρ (sc. κυρηναϊκοὶ) τὴν καταστηματικὴν (ἡδονὴν) οὐκ ἐγκρίνουσι, μονὴν δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ ἀμφοτέραν (sc. Ἐπικ). Diog. L. X., 136. cf. 137, wo dem Kyrenaismus gegenüber vom Epikur gesagt wird, daß er psychische Vergnügungen nicht nur mit zur Glückseligkeit rechne, sondern sie den blos körperlichen sogar vorziehe (καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς).

des freien vernünftigen Genusses und dem negativen der Schmerzlosigkeit (ἀπονία)*).

Da nun jene ganze Weisheit nur mittels der Philosophie gewonnen werden kann, indem diese das wesentliche Mittel desselben, die vernünftige Einsicht (φρόνησις), vorzugsweise enthält, so folgt, daß die Philosophie selbst die rechte Tugend bildet, welche von Allen (Jung und Alt) anzustreben ist (φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι)**).

Die theologischen Philosopheme des Epikur sind ohne Bedeutung und hängen einerseits mit seiner Ontologie und Naturphilosophie, andererseits mit seiner Ansicht von dem höchsten Gute des Menschen, nämlich der im Boden der freien Selbstbefriedigung und Ruhe wurzelnden Glückseligkeit zusammen. Die Volksgötter (τῶν πολλῶν θεοί) zurückweisend, dachte er sich unter den Göttern Gebilde aus Atomen feiner Natur, welche, in menschenähnlicher Vollkommenheit (ἀποτετελεσμένοι ἀνθρωποειδῶς), von außergewöhnlicher Größe und über den Kreis gemeiner Sinnenwahrnehmung erhaben, den Menschen auf dem Wege der Einbildungskraft erscheinen und so unvermerkt eine allgemeine, gleichsam empirisch-apriorische, Vorstellung (πρόληψις) hervorbringen, auf deren Grunde die Erkenntniß derselben schlechthin evident wird (ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν αὐτῶν ἡ γνῶσις). Die Götter genießen der seligsten Ruhe, gleichsehr entfernt von jeglicher Sorge wie Mühsal und Arbeit, nur ihrer Weisheit und Tugend sich erfreuend (**nulla opera molitur (sc. Deus), sua sapientia et virtute gaudet** nach Cicero)***).

---

*) Ἡ μὲν γὰρ ἀταραξία καὶ ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί. Diog. L. X., 136. Cicero de fin. II., 4. u. 5., sowie Andere z. B. auch Diog. L. (II., 89) behaupten, daß Epikur bloß die Negativität der Schmerzlosigkeit zum höchsten Gute gemacht und als die wahre Glückseligkeit genommen habe, was jedoch dem Sinne und Gehalte der ganzen Lehre und den bezüglichen historischen Zeugnissen entgegen ist.

**) Diog. L. X., 122, 123 u. 132. cf. Sext. Emp. adv. M. XI., 169.

***) Diog. L. X., 139. ib. 123. seq. Plut. de plac. phil. I., 7. Cic. de Nat. deor. I., 19. et passim. cf. Lucr. V., 147. seqq.

b) Der systematische Skepticismus.

Schon oben ist bemerkt, daß die abstract-subjective Richtung des Denkens dem Sein gegenüber den Gesammtcharakter der gegenwärtigen Epoche der griechischen Philosophie bildet, und warum diese Richtung unter den gegebenen Verhältnissen ihrer Natur nach in zwei extreme Seiten auslaufen müsse, indem die Subjectivität, sich in aprioriſcher Abstractivität zum absoluten Ausgangspuncte aller möglichen Wahrheit erhebend, sich nothwendig entweder zum positiven Prädicate der objectiven Realität macht, oder in reiner Zurückziehung auf sich die Möglichkeit objectiv-gewisser Bestimmung des Seins leugnet und also hiermit jedenfalls ihre Abstraction, wenn auch negativ, als alleiniges Kriterium und endliches Ziel aller Denkstrebung behauptet. Diese letzte Richtung nun bildet insofern, als sie die Negativität des objectiven Wissens zum allgemeinen Principe erhebt und darnach die gesammte Geistesfreiheit in consequentem Zusammenhange bestimmt, den systematischen Skepticismus, welcher, sowie er einerseits mit dem systematischen Dogmatismus in der abstractiven Subjectivitätsstellung zusammentrifft, andererseits von dem gewöhnlichen relativen Skepticismus, der entweder nur der Ausdruck einer zufälligen Unsicherheit des Denkens ist, oder bloße methodische Bedeutung hat, unterscheidet. Dieser systematische Skepticismus kann in keinerlei Weise mit früheren und späteren Formen der Skepsis dem Wesen nach identificirt werden; er ist ein eigener, aus dem organischen Leben und Wachsthume der griechisch-philosophischen Idee hervorgetriebener Sproß, welcher daher in dem genetischen Systeme dieser Idee eben nur jetzt erst seine Möglichkeit und seine wesentliche Bedeutsamkeit erhalten konnte.

Abgesehen zunächst von den Modificationen, welche auch in dieser Gedankenrichtung erscheinen, läßt das gemeinsame Moment sich darin näher bezeichnen, daß die Subjectivität mittels objectiv-negativer Dialektik, also aus der Sache als solcher sich selbstständig zurückziehend, schlechthin in sich selbst ihre freie Befriedigung finden will, sowohl in theoretischer

als praktischer Hinsicht*). Das einfache Selbstbewußtsein als dieses (die relativ-subjective Ueberzeugung [εὐλογία] der neuen Akademie) ist die allein mögliche Allgemeinheit für das Subject im Wissen wie Leben. Daher giebt es für den Menschen keine objective Wahrheit (μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ) kein objectiv-allgemeines, d. h. allgemeingültiges Dogma (λέγομεν δὲ μὴ δογματίζειν τὸν σκεπτικόν), keine Wissenschaft als solche (οὐκ ἄρα ἔστι τι μάθημα)**). So verneint denn der Skepticismus jede dogmatische Bestimmung der Sache und jede logisch-positive Allgemeinheit. Am Nächsten erinnert er (wenigstens von theoretischem Standpuncte aus) an die Sophistik, insofern das Princip dieser gleichfalls die subjective Individualität war; doch tritt darin ein wesentlicher Unterschied heran, daß die sophistische Subjectivitätslehre die Wahrheit an und für sich leugnet und Alles auf die reine Zufälligkeit der individuellen Empfindung und Vorstellung zurückführt, indeß der systematische Skepticismus nur die Möglichkeit objectiv-gewisser Wahrheit für das Subject verneinte, ohne die Wahrheit an sich selbst aufheben zu wollen***). In Absicht auf das sinnliche Wahrnehmen ließen

*) Ἔστι δὲ ἡ σκεπτικὴ δύναμις ἀντιθετικὴ φαινομένων τε καὶ νοουμένων· καθ' οἷον δήποτε τρόπον· ἀφ' ἧς ἐρχόμεθα διὰ τὴν ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις ἰσοσθένειαν· τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχήν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I., 8. cf. ib. 12 u. 14. Diog. L. IX., 61 u. 81. Daß hierin die neue Akademie mit den Pyrrhoniern im Allgemeinen übereinstimmt, sagt Sextus selbst, obwohl er sonst die völlige Identität nicht überall zugeben will. Cf. ib. 232., wo er, vom Arkesilaos redend, diese Identität annimmt und sagt: καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχὴν, ᾗ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν. Ib 229. sqq. hebt er indeß den Unterschied zwischen dem pyrrhonischen und akademischen Skepticismus hervor. Allein das Wesen beider ist dasselbe.

**) Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 12. u. 13. Adv. Math. I., 9.

***) Die Skeptiker leugneten eben nur die mögliche Gewißheit der Erkenntniß des Wahren, dieses war ihnen deßhalb nur zweifelhaft (τὸ γὰρ ἀληθὲς ἄπορον) Sext. Emp. adv. M. I., 29. Id. Pyrrh. H. I., 12. u. 13. Bei Diog. L. wird daher auch von den Skeptikern gesagt, daß sie wegen des Widerstreits in den Dingen nur das Nichtwissen der Wahrheit (ἀγνωσία τῆς ἀληθείας) behauptet haben. IX., 76.

sie die Erscheinungen als solche wegen ihrer unmittelbaren Evidenz (ἐνάργεια) gelten, über die erscheinende Sache selbst aber, lehrten sie, lasse sich nichts aussagen (was an Kant erinnert. Vorzügl. Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 19. und 20).

Das Mittel nun, wodurch der Skepticismus die subjective Freiheit bei der Ungewißheit alles objectiven Erkennens und Bestimmens erhalten und behaupten will, ist die ἐποχή, d. h. die Zurückhaltung jeglichen dogmatischen Urtheils, jeder positiven oder negativen Behauptung, womit die gleichmäßige Haltung hinsichtlich des Beifalls oder Nichtbeifalls (die ἰσοσθένεια) verbunden ist*). Diese subjectiv-freie Negativität ist auch das eigentlich ethisch-praktische Princip und macht sich in dem persönlichen Gleichmuthe (ἀταραξία) geltend, welcher, eben weil nichts Gewisses für den Menschen besteht, auf Alles gefaßt ist (τῇ ἐποχῇ συνεισέρχεται ἡ ἀταραξία nach Sextus E.). Diese ethische Selbstständigkeit, diese Ataraxie oder reine Seelenruhe (ψυχῆς ἀοχλησία καὶ γαληνότης) ist der rechte Zweck aller Philosophie**). Ein objectiv-gültiges Sittenmoment, eine all-

---

Sextus Empiricus unterscheidet zwischen Dogmatikern, Akademikern und Skeptikern in der Weise, daß die Ersten die Wirklichkeit, die Anderen die Unmöglichkeit, die Letzten aber die bloße Möglichkeit der Wahrheit annehmen sollen; von diesen (den Letzten) sagt er daher: ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί. Pyrrh. H. I., 3. u. 12.

*) Ἐποχὴ δέ ἐστι στάσις διανοίας δι' ἣν οὔτε αἱρομέν τι οὔτε τίθεμεν. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I., 10. cf. ib. 8. et 29., 232. III., 235. cf. Diog. L. IX., 61. seqq. 185. sqq. Cicero, Ac. qu. II., 42. u. 21., wo es namentlich in Beziehung auf die neue Akademie heißt: Numquam opinabitur (sc. sapiens), nulli igitur rei assentietur. Hiermit ist zu vergl. Sext. Emp. adv. M. VII., 158. Die Devise der eigentlichen oder Pyrrhonischen Skeptiker ist das οὐδὲν ὁρίζειν oder οὐδὲν ὁριστέον und οὐδὲν μᾶλλον, welche beiden Ausdrücke daher Sext. Emp. (Pyrrh. Hyp. I., 14. u. 187.) σκεπτικὰς φωνάς nennt. Cf. Diog. L. IX., 74.

**) Τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία. Diog. L. IX., 107. cf. Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 10. u. 12. ἀρχὴν δὲ τῆς σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν. Ib. 25. φαμὲν δὲ, τέλος εἶναι τοῦ σκεπτικοῦ τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξιάν καὶ ἐν τοῖς κατηναγ-

gemeine ethische Wahrheit kann ebensowenig angenommen werden, als eine theoretische*). Wer dergleichen annimmt, verfehlt den wahren Zweck, das Gleichgewicht des Gemüthes, indem er mannichfacher Unruhe anheimfällt**).

Was nun den Unterschied des systematischen Skepticismus in seiner historischen Ausbildung angeht, so begegnet man zwei Formen desselben, nämlich dem Pyrrhonismus und der neuen Akademie, diee jedoch, wie gesagt, dem eigentlichen Wesen nach nicht von einander abweichen***), obwohl gewisse Modificationen der gemeinsamen Grundlage, welche am entschiedensten von den Pyrrhoniern ausgesprochen und auch aus dem pyrrhonischem Standpuncte vorhin charakterisirt worden ist, nicht zu verkennen sind. Im Allgemeinen möchte gesagt werden können, daß die pyrrhonischen Skeptiker (welche von den Alten vorzugsweise so genannt wurden) mit größerer Consequenz jede dogmatische Form schlechthin verwarfen und ohne alle vorschlagende Hinneigung zu irgend einer Ansicht sich gegen Alles gleichmäßig zurückhielten (*κατὰ τὸ ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας*), dabei im Praktischen jedwede Ueberzeugung als solche ablehnten (*βιοῦμεν ἀδοξάστως*), blos den Gesetzen und Gewohnheiten, sowie

---

κασμένοις μετριοπάθειαν. Cf. ib. I. 29. u. 235., wo wegen der Unbestimmtheit der Dinge (*ἀνομαλία τῶν πραγμάτων*) die *ἐποχὴ* oder das *τὸ ἐπέχειν* zur Quelle der *ἀπάθεια* u. *μετριοπάθεια* gemacht wird. Diog. L. IX., 108. — Sonst gehört hierher noch besonders Euseb. Praepar. ev. XIV., 18.

*) *Οὔτε ἀγαθόν τί ἐστι φύσει οὔτε κακόν.* Sext. E. adv. M. XI., 140. cf. Diog. L. IX., 61. Der akademische Skepticismus wendet auch auf das Ethische die subjective Wahrscheinlichkeits-Ueberzeugung an (die *εὐλογία*). Sext. E. l. l. VII., 158.

**) *Ὁ μέν τοί γε ὑποθέμενος τῇ φύσει τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ἢ ὅλως πρακτέον ἢ μὴ πρακτέον εἶναι, ταράσσεται ποικίλως. — — ταραχαῖς οὐχὶ ταῖς τυχούσαις περιπίπτει.* Sext. E. Pyrrh. H. III., 237.

***) Sextus Emp. sagt dieses selbst, ausdrücklich in Beziehung auf den Arkesilaos, den Stifter der neuen Akademie. Sext. E. Pyrrh. H. I., 232. *πάνυ μοι δοκεῖ* (sc. *Ἀρκεσίλαος*) *τοῖς Πυῤῥωνείοις κοινωνεῖν λόγοις.* — Ueber die verschiedenen Formen der Akademie Sext. E. l. l. 220.

den natürlichen Empfindungen folgend, während die Akademiker darin eine Art relativer Dogmatik befolgten, daß sie das Wahrscheinliche gelten ließen (πιθανὸν εἶναί τί φασιν), sowohl im Theoretischen als Praktischen, überhaupt nicht den Schein schlechthin (τὸ φαίνεσθαι) festhielten, sondern eine gewisse begriffsmäßige Negativität anstrebten, weßhalb denn auch wohl später der Skepticismus der Akademie wieder in den reinen Dogmatismus zurückging*). Ein weiterer Unterschied kann darin hervorgehoben werden, daß, indem die Pyrrhonier den Skepticismus an und für sich ausbilden und darstellen wollten, die Akademiker ihn zugleich und vorzüglich aus dem Standpuncte der Polemik (namentlich gegen die Stoiker, und zwar Arkesilaos gegen Zeno und Karneades gegen Chrysippus) zu behaupten bemüht waren**). Hieraus folgte denn natürlich, daß die akademische Weise mehr in disputatorische und gewandte Dialektik (προχειρότατος λόγος) überging, wogegen die pyrrhonische die Consequenz des skeptischen Systems selbst bezielte***).

---

*) Sext. Emp. Pyrrh. H., 229—236. Id. adv. M. VII., 158. cf. Gellius, Noct. att. XI., 5. Academici quidem ipsum illud, nihil posse comprehendi, quasi comprehendunt, et, nihil posse decerni, quasi decernunt; Pyrrhonii ne id quidem ullo pacto videri verum dicunt, quod nihil esse verum videtur. Cf. Cicero, Ac. qu. I., 12. — Sext. Emp. bezeichnet das Wahrscheinliche auch als τὸ εὔλογον (adv. M. VII., 158), welches mit τὸ πιθανόν ziemlich einerlei ist. Jenes übersetzt Cicero (Ac. qu. II., 10. u. 11.) mit probabile aliquid et quasi verisimile. — Diese Wahrscheinlichkeit wird nach Karneades auf bloße sinnlich-bestimmte u. sinnlich-klare Uebereinstimmung zwischen Anschauung und Gegenstand zurückgeführt. Sext. Emp. nennt sie daher auch πιθανὴ φαντασία (vergl. ἔμφασις, πιθανότης). Adv. M. VII., 168. u. 169.

**) Cicer. Ac. qu. I., 12. Cum Zenone, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit. cf. Sext. Emp. adv. M. VII., 153. seqq. Ueber das polemische Verhältniß des Karneades zu Chrysippus s. Diog. L. IV., 62. cf. Sext. Emp. adv. M. IX., 140. Ib. VII., 159., wo auf die allgemeine Polemik des Karneades gegen alle früheren Philosophen hingewiesen wird.

***) Polybius, Excerpt. Vat. XII., 26. cf. Euseb. Pr. ev. IX., 9. Cicer. Ac. qu. IV., 18. In beiden Stellen wird die dialektisch-

Aus Allem ergibt sich, daß der systematische Skepticismus eine bedeutsame Stellung im historischen Organismus der philosophischen Idee einnimmt, und zwar hauptsächlich einerseits dadurch, daß er den Widerspruch der empirisch-endlichen Bestimmungen mit möglichster Deutlichkeit aufweist und so auf die Nothwendigkeit einer höheren speculativen Philosophie hinleitet, andererseits, daß er durch die begriffsmäßige Verneinung des absoluten Dogmatismus, dessen philosophische Unhaltbarkeit zu bestimmter Bewußtheit vermittelt**).

Zweite Epoche.

Der reproductive Eklekticismus.

(Die römisch-griechische Philosophie.)

[100 v. Chr. — 200 n. Chr.]

Was Alexander der Große eingeleitet hatte, nämlich die Aufhebung der griechisch-nationalen Besonderung des

---

rhetoische Kunst des Arkesilaos gerühmt. Von Karneades sagt Cicero (de Orat. I., 11.): hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Cf. ib. II., 38. Plin. Hist. nat. VII., 10., wo es von Karneades heißt: quoniam illo viro argumentante, quid veri esset, haud facile discerni posset. — Die skeptisch-wissenschaftliche Consequenz des Pyrrhonismus zeigt sich besonders in der Aufstellung der Formen der skeptischen Antinomieen (*τρόποι, τόποι* oder *λόγοι πυῤῥωνεῖοι*), d. h. allgemeiner Motive für die Zurückhaltung des Urtheils (*δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ*). Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 36 — 180. Diog. L. IX., 79 — 88. Aenesidem scheint später diese Formen in bestimmterer Ordnung und Folge aufgestellt zu haben. Cf. Sext. Emp. adv. M. VII., 345. Euseb. Praep. ev. XIV., 18.

*) Ständlin's Geschichte und Geist des Skepticismus enthält über diesen systematischen Skepticismus wenig Bedeutsames. Eine gute und zutreffende Darstellung findet man bei Hegel, Geschichte der Philosoph., Bd. II., S. 515. ff., 1ste Ausg. Ritter beurtheilt ihn bei aller Vielseitigkeit der Ausführung doch wohl zu einseitig. Auch dürfte seine Charakteristik des Sextus Emp. in manchem Zuge zu mildern und zu berichtigen sein. S. Gesch. d. Philos., Bd. III. und IV.

Geistes und die Erweiterung desselben über die Grenzen seines bisherigen volksthümlichen Selbstbewußtseins, das hatten seine Nachfolger in Syrien und Aegypten fortgesetzt. Es fehlte nur noch, daß diesem Hinaustreten des Geistes aus seiner nationalen Selbstbestimmtheit zur Allgemeinheit des Weltbewußtseins nach Maßgabe der damaligen Stellung der Menschheit in der Geschichte die freie weltgeschichtliche Bahn eröffnet wurde. Solches geschah durch die Römer, welche insofern nur die Vollendung dessen übernahmen, was Alexander, sei es nach Absicht oder höherem menschheitlichen Instincte, begonnen hatte. In dieser universalhistorischen Vermittelungsrolle hat jenes großartigste Volk der Geschichte seine wesenhafteste Bestimmung und Aufgabe gehabt. Rom, Athen und Alexandrien bezeichnen die Mittelpuncte des Weltgeistes in dieser Epoche seines Erwachens zum Bewußtsein der Menschheit; die römische Herrschaft giebt Möglichkeit und Gewähr ihres freien Bezugs untereinander, sowie ihrer Strebungen nach allen Seiten der damals bekannten Erde. Daß nun durch dieses Zusammentreten verschiedener Elemente nicht nur die früheren Weisen der griechischen Bildung verändert, sondern auch allmälig neue Richtungen erzeugt werden mußten, ist von selbst klar; doch traten diese Letztern erst in der folgenden Epoche, wo das römisch-antike Princip mehr und mehr seine Lebenskraft verlor, mit Bestimmtheit ein. Auch das erklärt sich leicht, wie in allen diesen Versuchen der Erweiterung der Sphäre des Geistesbewußtseins nicht bloß der griechische Typus mehr oder minder bestimmend erscheinen, sondern auch die Substanz der griechischen Bildung die Grundlage abgeben mußte.

Was die Stellung des philosophischen Gedankens insbesondere angeht, so konnte er in dieser Umgebung der Verhältnisse, welche nur gleichsam eine epische Existenz des Geistes überhaupt darstellen, und seiner eigenen historischen Abgeschlossenheit gegenüber, dabei unter dem Principe des römisch-praktischen Weltstrebens noch weniger als in der vorhergehenden Epoche eine productive Selbstbestimmung kundgeben, vielmehr ist natürlich, daß er ohne Entschiedenheit und auf dem Grunde seiner früheren, namentlich letzten

Gestaltung mehr äußerliche (gleichsam historische) als substantiell-selbstständige Bedeutung und Form annahm. Seine Bestimmungsweise ist daher im Allgemeinen nur eine verständige Reproduction des unter ganz anderen Principien gebildeten Inhalts, welche bei der Unselbstständigkeit des Strebens und dem Mangel einer in sich identischen Geistesrichtung überhaupt schwankend sein und in eklektische Unsicherheit hinausgehen mußte, weßhalb denn die Philosophie dieser Epoche im Allgemeinen als reproductiver Eklekticismus bezeichnet werden mag, welcher, indem er sich mit der Gelehrsamkeit und ihren Bezügen und Bedingungen der ganzen Zeitstrebung nach verbinden mußte, dadurch nicht nur fast durchgängig der reflexiven Weise anheimfiel, sondern auch in die gesammte Geistesbildung hinübergriff und dieselbe gewissermaßen beherrschte. Die eigenthümliche Bedeutung dieser Stellung des Gedankens in Absicht auf den historischen Organismus der Idee ist aber darin zu erkennen, daß auf solche Weise der Uebergang in eine neue Metamorphose durch die eigene That des bisherigen Geistes und auf dem Grunde seiner eigenen Bestimmtheit vermittelt wurde.

Sieht man sich nun näher darnach um, wie sich jene eklektisch-reproductive Strebung in geschichtlicher Besonderung ausführte, so ergeben sich zunächst in Bezug auf den inhaltlichen Charakter drei Hauptrichtungen, von denen die eine die dogmatisch-theoretische, die andere die dogmatisch-praktische, die dritte die skeptische genannt werden mag. Gleich unterschiedlich erscheint die nationale Vertretung des philosophischen Bewußtseins dieser Epoche, so daß es der geschichtlichen Wahrheit gemäß ist, wenn eine (vorzugsweise) römische, eine griechische und eine orientalische Form angenommen wird, wobei sofort zu bemerken, daß die römische Form sich hauptsächlich des praktischen Dogmatismus bemächtigte, die griechische mehr das theoretische Interesse (sowohl in dogmatischer als skeptischer Hinsicht) übernahm, während die orientalische, sich über das skeptische Moment schlechthin erhebend, den philosophischen Dogmatismus überhaupt mit dem religiösen Elemente in Verbindung setzte.

Auch dürfte es wohl nicht für willkürliche Construction zu halten sein, wenn diese verschiedenen Strebungen (dem Grundtone nach) selbst an bestimmte repräsentative Oertlichkeiten geknüpft werden, so daß Rom, als Mittelpunct der praktischen Beziehungen, Athen als Hauptsitz der griechisch-theoretischen Interessen, Alexandrien als allgemeinster Beziehungspunct des orientalisch-griechischen Eklekticismus bezeichnet wird*).

Was die besonderen Richtungen als solche angeht, so bezieht sich die dogmatisch-theoretische vorzüglich auf eine eklektische Reproduction der Platonischen und Aristotelischen Begriffe, wobei jedoch die stoische und neuakademische Dialektik mitstimmend und eigenthümlich modificirend erscheint. So z. B. bei Antiochus von Askalon, in dessen Eklekticismus Platonisches, Aristotelisches, Stoisches und Neuakademisches zur Einheit gebracht werden soll**), zu welcher Zusammenstellung bereits sein Lehrer Philo von Larissa die erste Einleitung gegeben hatte, indem er, obwohl im Elemente des neuakademischen Skepticismus stehend, doch die alte Akademie als die eigentliche Wahrheit der neuen festhielt und überhaupt dem Dogmatismus nicht ganz fremd blieb***). Sieht man ab von den noch in diese Epoche hinabreichenden Peripatetikern (z. B. dem Andronikus Rhodius), desgleichen von der Fortsetzung der Stoa (z. B. Posidonius), so begegnet man hauptsächlich theils der platonisirenden Eklektik, welche jedoch mit theilweise orientalisirender Abschattung dem asketisch-ethischen Momente sich mehr oder minder zuneigt (Thrasyllus, Maximus Tyrus, Atticus, Favorinus, Plutarch von Chäronea, bereits mit orientalischer Färbung), theils der peripa-

*) Bei dieser gesammten Unterscheidung darf nicht unbeachtet bleiben, daß wegen der bereits oben berührten Allgemeinheit des Zeitprincips und der durchgreifenden Gegenseitigkeit der verschiedenen Elemente, sowohl in Absicht auf Inhalt als Volksthümlichkeit, eine strenge Sonderung nicht stattfinden kann, vielmehr bei der vielfachen Verschwimmung und Durchmischung der Lehren und Standpuncte nur eine Unterschiedlichkeit in der Grundfärbung zu bemerken ist.

**) Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 235. Cic. Ac. qu. II., 22 u. 43.

***) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I., 235. Euseb. praep. ev. XIV., 9.

tetisirenden (Nicolaus von Damaskus, besonders Alexander von Aphrodisias, welcher freilich an sich mehr polemisch-abstract verfährt als doctrinell-eklektisch, aber doch darin immer den eklektischen Standpunct festhält, daß er den alten Aristotelismus im Lichte und nach dem Geiste seiner Zeit darzustellen sucht). Auch zeigt sich wohl eine Art von Juste-Milieu hinsichtlich beider Standpuncte (wie z. B. bei Galen)*), sowie man denn zugleich auf vielfache Spuren theoretisch-stoischer und Epikurischer Reproduction (Lucrez) treffen kann. Selbst die Pythagoräische Philosophie blieb nicht unvertreten, indem um die Zeit Christi eine Secte von Neupythagoräern sich bildete, welche, obwohl dem Orientalismus vorzüglich zugewendet, den übrigen griechischen Lehren nicht ganz unzugänglich war, wie denn z. B. Sextius [den man wohl hierher rechnen dürfte **)] durch die Weise seines ethischen Pythagoräismus an stoischen Einfluß erinnert. Besondere Berühmtheit hat unter diesen Pythagoräischen Sectirern Apollonius von Tyana erlangt.

Der dogmatisch-praktische Gesichtspunct bezieht sich, wie bemerkt, vorzüglich auf Rom, sei es unmittelbar oder mittelbar. In ihm herrscht deßhalb ganz besonders das Princip der abstractiv-ethischen Persönlichkeit, theils unter stoischer, theils unter Epikurischer Vorwaltung. Als der bedeutendste und allgemeinste Vertreter der römischen Philosophie muß Cicero betrachtet werden. In ihm personificirt sich gleichsam der reproductive und abstractive Eklekticismus der Römer. Seine Schriften wie sein Leben bezeugen die entschiedenste Unsicherheit der Ansichten wie der Grundsätze, indem er alle drei Richtungen des productiven Gedankens dieser Epoche fast gleichsehr verfolgt und daher zu keiner philosophischen Ueberzeugung gelangen kann. Sein eigentlicher Gesichtspunct war die allgemeine Bildung, die höhere Weltbildung, und so suchte er die Principien des Staatsmannes, des Weltmannes und des strengen Moralisten philosophisch aus-

*) Auch der rein eklektische Potamo, über dessen Zeitalter gestritten wird, kann hierher gerechnet werden. Diog. L. I., 21.

**) Cf. Senec. Ep. 108. Quaest. nat. VII., 32. De ira III., 36.

zugleichen und in dem Bewußtsein freier Denkaufklärung die Bedeutung persönlicher Würde zu gewinnen. Die Philosophie galt ihm nur für's Leben, nicht für den Begriff*). So ohne Vertiefung in die Idee und ohne Halt im Charakter wandelt er auf der Oberfläche der griechisch-philosophischen Ueberlieferungen, bald den Sokrates und Xenophon begrüßend, bald bei Platon und Aristoteles einkehrend, hier die Stoiker umarmend**), dort den skeptischen Liberalismus der neuen Akademie zu seiner Ueberzeugung machend***). Gleiches eklektisches Schwanken verräth auch seine Staatslehre, deren Werth, wenn man von den Platonischen und anderen Reminiscenzen absieht, mehr in der Sammlung einzelner gesunder politischer Maximen als in der wissenschaftlichen Durchführung des Begriffes der Sache zu finden ist†).

So sehen wir denn diesen Römer-Philosophen nach seinem eigenen Ausdrucke gleichsam philosophisch in den Tag hineinleben (nos in diem vivimus††), und sowie ihm die Philosophie mehr durch äußere Veranlassung aufgedrungen wurde, als sie aus dem idealen Bedürfnisse seines Geistes hervorging†††), so blieb sie ihm auch eigentlich stets fremd

---

*) So nennt er (Brut. 93.) die Philosophie matrem omnium bene factorum et bene dictorum.

**) Sequemur igitur hoc quidem tempore et hac quaestione potissimum Stoicos. De off. I., 2.

***) Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est judicandi potestas, neque, ut omnia, quae praescripta et quasi superata sint, defendamus, necessitate ulla cogimur. Ac. qu. IV., 3. cf. De Nat. D. I., 5.

†) Von der Staatslehre sagt er selbst: Magnus locus philosophiaeque proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto totaque peripateticorum familia tractatus uberrime. De divin. II., 1.

††) Nos in diem vivimus; quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus; itaque soli sumus liberi. Tusc. disp. V., 11.

†††) Ac mihi quidem explicandae philosophiae causam attulit gravis casus civitatis, quum in armis civilibus nec tueri meo more rempublicam, nec nihil agere poteram, nec quid potius, quod quidem me dignum esset, agerem, reperiebam. De div. II., 2.

und blos eine Dienerin der Beredsamkeit, welche es mehr mit der gemeinen Ansicht hält als mit dem Ernste des Gedankens*).

Reiner wurde der Stoicismus von einigen Anderen festgehalten, sowie er denn dem römischen Charakter überhaupt zusagen mußte, theils wegen seines ethischen Ernstes, theils auch wegen seiner ganzen persönlich-abstracten Verständigkeit. Schon vor Cicero fand er in Rom Anhänger; später sehen wir als Vertreter desselben Seneca, Mus. Rufus, Epictet, M. Antoninus und Andere. Doch erweiset er zugleich eine Mischung mit dem reproducirten Cynismus, besonders ist an Epictet der praktische Eklekticismus zu bemerken.

Die Epikurische Lehre blieb ihrerseits nicht ohne zahlreiche Freunde**), wie wir denn bereits an Lucretius erinnert haben. Uebrigens scheint der Epikureismus bei den Römern keineswegs bloß ein Institut gemeiner Ueppigkeit gewesen zu sein, wie häufig behauptet wird, und wofür freilich auch der Horazische grex des Epikur als Beleg angeführt werden könnte. Lucian dürfte unter den späteren Bekennern, wenigstens in praktischer Beziehung, wohl vorzugsweise erwähnt werden.

Mit mehr Entschiedenheit machte sich in dieser Epoche der Skepticismus geltend, und zwar als Reproduction des Pyrrhonismus. Aber wie sehr auch Einige, z. B. Sextus Empiricus, seine extreme Haltung dem Dogmatismus gegenüber zu behaupten suchten, so kann doch nicht übersehen werden, daß auch in diesem Gebiete der Eklekticismus seine Macht bewährte. Gleich bei Aenesidem, welcher die Reihe dieser jüngeren Skeptiker beginnt***), will sich neben Heraklit-

*) Nos ea philosophia plus utimur, quae peperit dicendi copiam, et in qua dicuntur ea, quae non multum discrepant ab opinione populari. Parad. Prooem. Cf. Tusc. qu. I., 4. Hanc enim perfectam philosophiam semper judicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.

**) Italiam totam occupaverunt. Cic. Tusc. qu. IV., 3.

***) Sextus Empiricus, der zwischen älteren (ἀρχαιοτέροις) und jüngeren (νεωτέροις) Skeptikern unterscheidet, scheint den Aenesidem noch zu jenen zu zählen, allein der Zeit und dem doctrinellen Stand-

tischer Speculation eine Art dogmatischen Erkenntnißprincips bethätigen, so daß der Skepticismus nur als Propädeutik für jene speculative Weltauffassung genommen zu werden scheint (als ὁδὸς ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν)*). Um den Skepticismus mag sich jedoch dieser Philosoph wohl im Besonderen durch die bestimmtere Anordnung der zehn Zweifelsformen (τρόποι) verdient gemacht haben, wie es ihm denn überhaupt eine Angelegenheit war, die skeptische Polemik gegen den Dogmatismus auf eine einfache übersichtliche Grundlage zu bringen (ὁ δὲ Αἰνησίδημος διαφορώτερον — ἐχρῆτο ταῖς ἀπορίαις)**). Zwischen Aenesidem und Sextus Empiricus, den man als den Schlußpunct des antiken Skepticismus betrachten kann, fallen mehre nahmhafte Vertreter dieser reproductiven Richtung, deren gemeinschaftliche Tendenz indeß Sextus darzustellen scheint, und die darin anzuerkennen sein möchte, daß die skeptische Spitze sich in der Neigung zum Empirismus, welchem diese, meistens ärztliche Philosophen sich befreunden wollten, abstumpfte, und so die ganze Lehre in einer dogmatischen Abschattung verschwächt wurde. Dieses empirische Hingeben hat freilich in der Grundlehre des Skepticismus, welcher gemäß die Erscheinungen als solche (d. h. ohne Folgerungen auf das objective Wesen) ein gewisses Recht auf die subjective Ansicht ausüben sollen, sein nächstes Motiv mag aber doch wohl vorzüglich durch die polemische Stellung gegen die formelle Wissenschaftlichkeit der Dogma-

puncte nach gehört er in diese Epoche. Vergl. Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 36. u. 164.

*) Sext. Emp. Pyrrh. H. I., 210. und sonst mehrfach. Was das Erkenntnißprincip des Aenesidem angeht, so lautet es gleichfalls einigermaßen wie das Heraklitische, indem er die Gemeinheit der Auffassung als Kriterium der Wahrheit, die Einzelheit derselben aber als Zeichen des Falschen setzt, nur darin dem Skepticismus sich anschließend, daß er bloß auf die Erscheinung fußt. Οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσί τινα τῶν φαινομένων διαφοράν. καί φασι τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινί· ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα· ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα. Sext. Emp. adv. M. VIII., 8.

**) Sext. Emp. adv. M. VII., 345. Ib. IX., 218. seqq. Pyrrh. H. I., 180. seqq. cf. Euseb. Praep. ev. XIV., 18.

tiker entschiedener hervorgetrieben worden sein. Sextus Empiricus bethätigt jenes Doppelmoment (des antidogmatisch-positiven Empirismus) auf das Vollständigste und Deutlichste zugleich*), wie er denn überhaupt mit dem Umfange seiner Gelehrsamkeit eine nicht geringe (wenn auch oft inconsequente) Schärfe des Denkens verband und für die Geschichte der Philosophie in vielfacher Beziehung ein beachtenswerther Zeuge ist.

Dritte Epoche.

Der speculative Synkretismus

(orientalisirende, alexandrinische Philosophie — Neuplatonismus überhaupt).

[200 bis — 550 n. Chr.]

Obwohl die Bedeutung dieser Epoche, welche die eigentlich übergängliche Krisis der Idee aus dem antiken Standpuncte in den christlich-modernen betrifft, sich in dem vorzugsweise sogenannten Neuplatonismus concentrirt, so läßt sich doch nicht verkennen, daß dieser selbst erst das Resultat war einer vorhergehenden synkretisirenden Richtung überhaupt, d. h. hier einer Denkbewegung, welche die innere (immanente) Ausgleichung der Hauptprincipien und Hauptformen der bisherigen Systeme sowohl an sich als auch mit dem orientalischen Geiste zu ihrem Ziele hatte. Wenn dieser Synkretismus sich mehr oder minder dem Christenthum gegenüber negativ verhielt, namentlich in dem letzten Stadium seiner Entwickelung, so lag der Grund nicht sowohl in substantiellen Motiven, als vielmehr darin, daß diese neue Religion selbst sich gegen jenes Princip der allgemeinen synkretistischen Toleranz oder Identificirung negativ bethätigen und

---

*) Dieser sein Standpunct wird von ihm selber in folgenden Worten bestimmt genug bezeichnet: *τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεώρημα — — τῆς δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις στρεφομένης ἐστὶν ἴδιόν τι θεώρημα. διὸ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἱστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις.* Doch wird dieser dogmatische Empirismus nicht objectivirt (*οὐ κοινὰ πάντων τηρηθέντα*), sondern auf die subjective Individualität beschränkt (*ἴδια — — τῶν τηρησάντων*). Adv. M. VIII., 291.

sich als die ausschließliche Form der Wahrheit geltend machen wollte*).

Das Allgemein-Wesenhafte in diesem synkretistischen Processe kann als objectiv-idealistisch bezeichnet werden, d. h. es kam darauf an, den Grundgedanken der griechisch-antiken Philosophie, welcher sich in dem Streben charakterisirt, den Geist als das Wesen und die Wahrheit des objectiven Seins zu begreifen, in seiner äußersten Consequenz geltend zu machen, und zwar nicht in der summarisch-abstracten Weise der Stoiker, sondern so, daß der objective Bestimmungsproceß des Geistes in seiner emanativen Absolutheit dargestellt, oder vielmehr, daß die reale Selbstuniversalisirung (um so zu sagen) des Geistes, seine absolute Totalisirung im Sein und als Sein mittels reiner Anschauung aufgewiesen werden sollte**). Auf diese Art entwickelte sich ein System, welches man einen contemplativen Ideal-Pantheismus nennen kann. Die antike Philosophie knüpft sich auf dieser äußersten Grenze ihrer Geschichte gewissermaßen an ihren Anfange an, indem sie den Gegensatz zwischen dem abstracten logischen Idealismus und dem ebenso abstract festgehaltenen Realismus, dessen Vermittelung die Aufgabe aller folgenden Bestrebungen des griechischen Denkens war, in einer substantiellen Immanenz auszugleichen sucht, deren eigentliche Selbstvermittelung der Geist (νοῦς) ist, indem er einerseits der Urgründlichkeit unmittelbar entspringt und andererseits in der Form der Seele die Welt.

---

*) Jene allgemeine religiöse Toleranz des alexandrinischen synkretistischen Neuplatonismus spricht z. B. Proklos bei Marinus (vit. Procl. 19) bestimmt aus. Er lag aber in dem Geiste dieser ganzen philosophischen Richtung und wird auch schon von dem älteren Plutarch (De Is. et. Os. 67.) angedeutet.

**) Dieser absolut-concrete und concret-absolute Pantheismus wird z. B. bestimmt ausgesprochen von Plotin (Enn. I., 8. c. 2.): *σύνεστιν αὐτῷ συνὼν καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων·* [sc. *ὁ νοῦς*] *οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς.* — Der νοῦς ist hier der eigentliche pantheistische Vermittler des absolut Einen.

denkt und durch das Denken schafft***). Aus der orientalisirenden Auffassungsweise folgt nun eben die contemplative Methode, worin der griechische Geist, dessen eigentliche Form die logische Vernünftigkeit und dialektische Selbstbesinnung ist, sich allerdings verleugnet, obwohl anerkannt werden muß, daß Platon's Betrachtungsweise oft an die orientalische streift und deßhalb um so eher mit dieser in Verbindung gebracht werden mochte.

Die allgemeine Basis dieser synkretistischen Strebungen bildet die religiöse Stimmung und Bedürftigkeit des Zeitalters, welche sich überall kund gab und in die Denkbewegungen eindrang. Es betraf aber jenes religiöse Moment weniger die objectiv-antike Volksreligion, welche längst mit der nationalen Bestimmtheit auch ihre eigenthümliche Bedeutung verloren hatte, als es vielmehr in der subjectiv-mystischen Anschauung und Neigung sich bethätigte und über die mythologische Begrenzung hinausging. Der Begriff hatte sich aufgegeben und der imaginativen Vorstellung Platz gemacht. Dazu kam, daß, wie schon gesagt worden, der orientalische Geist in die alternde antike Welt hineinwirkte, welcher, seinem Grundzuge nach religiös, sich mit jener verwandten Stimmung leicht verbinden und sie so zum herrschenden Principe der gesammten Idealbewegung erheben mochte. Die Herrschaft dieses Princips bekundete sich auch durch den Ursprung und raschen Fortschritt des Christenthums, welches, obwohl in seinem Grunde von der religiösen Unmittelbarkeit gesetzt und getragen, doch in seinem Bestimmungsprocesse sich der philosophischen Vermittelungsweise keineswegs entziehen konnte. Und so entstand denn aus der Verbindung der religiösen Anschauung mit der reproductiven Hinwendung auf die antike Gedankenwelt eine eigenthümliche Form der philosophischen Geistesstrebung, welche sich als ideal-mystisch allgemeinhin bezeichnen läßt und ihrem Inhalte nach synkretistisch ist.

***) So z. B. nach Plotin, der die θεωρία als γένεσις und deßhalb die Welteinrichtung selbst nur als ein θεώρημα setzt (θεώρημα πᾶν). Enn. III., 8. c. 4. cf. ib. V., 4. c. 2. I., 8. c. 1.

Den Mittelpunct bildet die Platonische Philosophie, und zwar wohl deswegen, weil einerseits in dieser die antik-philosophische Idee ihren vollen Organismus gewonnen hatte, andererseits aber ihre ganze Richtung der religiösen Weltauffassung zuneigte, indem sie die göttliche Idee als solche zur wesenhaften Substanz des Gedankens zu machen suchte. Wenn Aristoteles und die Stoa in den Gang der synkretistischen Reproduction aufgenommen wurden, so geschah es doch hauptsächlich vom Platonischen Standpuncte aus, d. h. insofern der Idealismus des Platonischen Systems von ihnen einen weiteren Ausdruck erhalten hatte. So angesehen, kann daher diese ganze Erscheinung als Neuplatonismus bezeichnet werden. Was das orientalische Moment angeht, so war es vornehmlich die indische Religionsphilosophie, welche sich namentlich durch ihren contemplativ-theologischen Pantheismus der herrschenden Geistesrichtung empfahl, wobei jedoch auch der Parsismus, meistens durch das Medium der hebräischen Theologie, Mitwirkung gewann und sich um so leichter einmischte, als seine symbolischen Abstractionen und Personificationen mit den emanativen Grundanschauungen des indischen Pantheismus und selbst mit der Platonischen Ideenwelt allgemeine Aehnlichkeit hatten*).

Die Hauptpuncte, welche in diesem Synkretismus nach allen bezüglichen Richtungen des Philosophirens bezielt werden, beziehen sich auf die Erfassung der Einheit Gottes und der Welt, und zwar meistens in der Weise religions-philosophischer Erkenntniß oder religiöser *γνῶσις*. Da nun diese Vermittelung nicht sowohl durch den dialektischen Denkfortschritt, als viel-

*) Die Neigung für die orientalischen Philosopheme traf mit der Ansicht zusammen, daß eigentlich alle Weisheit aus dem Oriente als ihrem Ursitze stamme (nach den jüdischen Philosophen aus Moses), daß die Griechen wie überhaupt, so auch in diesem Bezuge Neuerer (*νεωτεροποιοί*) seien und jene Urweisheit nur alterirt hätten (so ziemlich die Ansicht der Symboliker). Vergl. den Verf. De Myster. Aeg. VII., 4. u. 5. *φύσει γὰρ Ἕλληνές εἰσι νεωτεροποιοί — — — βάρβαροι δὲ μόνιμοι τοῖς ἤθεσιν ὄντες καὶ τοῖς λόγοις βεβαίως τοῖς αὐτοῖς ἐμμένουσι.*

mehr durch ein ideelles Schauen geschehen soll (ὅρασις, ἔκστασις, παρουσία), so kann die ganze Richtung auch als Theosophie bezeichnet werden. Die Modificationen, welche sich hierbei geschichtlich unterscheiden lassen, sind vornehmlich nach dem Verhältnisse der Ausführung zu der religiös-theologischen Tradition, somit auch nach dem Maße der größeren oder geringeren philosophischen Selbstständigkeit des Gedankens zu bestimmen. Der gemeinsame Ausgangspunct in allen diesen Versuchen bleibt übrigens die indisch-platonische Abstraction des schlechthinnigen Seins, des an und für sich absoluten Eins, welches, als solches rein unbestimmbar, das göttliche Urwesen ausmacht; ferner die Voraussetzung, daß diese abstracte Absolutheit an und für sich über allen Begriff und alle Wissenschaft erhaben, nur intellectuell anschaubar sei und in der Weltdarstellung seine relative Offenbarung habe*).

Von dem reproductiven Eklekticismus unterscheidet sich diese Form nicht blos durch ihre synkretistische Richtung, sondern auch durch eine Art speculativer Haltung, indem es sich darum handelt, den Gegenstand nicht blos äußerlich zu bestimmen, sondern die urinnerliche Wesenheit, die substantielle Immanenz seines Verhältnisses irgendwie zum Bewußtsein zu bringen.

Obwohl die bezügliche Haupterscheinung innerhalb dieser religiös speculativen Denkstrebung in die gegenwärtige Epoche fällt und sich in dem vorzugsweise sogenannten alexandrinischen Neuplatonismus darstellt, so hängt dieselbe doch mit früheren, zum Theil auch noch gleichzeitigen, ähnlichen Strebungen wesentlich zusammen und bezieht sich auf sie theils positiv, theils negativ, so daß dieser Bezug als ein organischer betrachtet werden kann. Deßhalb scheint es nicht nur

---

*) Im Besonderen weiset diese Grundanschauung auf die indische Vedanta-Philosophie hin, wo Brahm als der schlechthin Unbegreifliche, als das in sich abgeschlossene Absolute betrachtet wird, welches nur durch Schauen erfaßbar sein soll. cf. Colebrooke in den Transactions of the R. Society. Vol. II., p. 20. seqq. it. p. 38. Auch Ritter, a. a. O. IV., S. 393.

der Sache nach angemessen, sondern selbst durch die historische Genesis geboten, jene vorläufigen Versuche im Zusammenhange mit dem eigentlichen Neuplatonismus hier anzuführen. Zu unterscheiden sind daher in dieser Epoche die theologisirenden Lehren einiger griechischen Philosophen, dann die theologische Philosophie der religiösen Doctrinen, endlich die systematisch-speculative Richtung des eigentlichen Neuplatonismus.

a) Der theologisirende Neuplatonismus.

Bereits bei den reproductiven Versuchen der vorigen Epoche begegneten wir einer platonisirenden Denkstrebung, welche jedoch, ohne durchgreifende Behauptung des Platonischen Standpuncts, inmitten anderer Systeme, nur auf der Stufe des Eklekticismus stehen blieb. Ungefähr gleichzeitig aber drängt sich auch der platonisirende Synkretismus hervor, indem einige Platonische Philosophen, obwohl jener reproductiven Stellung sich noch mehr oder minder anschließend, darin eigenthümlich sind, daß sie die orientalisch-theologische Weltanschauung mit der Ideenlehre des großen griechischen Denkers in eine Art immanenter Einheit zu bringen suchen. Den Uebergang bildet Plutarch von Chäronea, welcher, orientalischen Religionsvorstellungen bereits zugewendet, doch im Ganzen den griechischen Gesichtspunct zu behaupten strebt, dabei noch die Unsicherheit des Eklekticismus überall verräth, weßhalb er denn auch unter dieser Kategorie flüchtige Erwähnung gefunden hat. Die theologisirende Farbe läßt sich übrigens bei ihm nicht verkennen, indem er der Philosophie als eigentliche Aufgabe die Erklärung religiöser Ueberlieferung zutheilt, sie also gewissermaßen zu einer Philosophie der positiven Religion macht*), wie er denn überhaupt die Neigung der Zeit zu mystischer Durchmischung der verschiedenen Religionen und zu orientalisirender Dämonologie vielfach

*) De Isid. et. Osir. 68. *Διὸ δεῖ μάλιστα πρὸς ταῦτα λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον* etc.

blicken läßt*). Mit ihm läßt sich aus diesem Standpuncte auch Apulejus zusammenstellen, welcher, in gleicher eklektischer Schwankung befangen, Platonische Gedanken religiös orientalisirt und sich besonders dem Dämonenwesen befreundet zeigt**).

Als bestimmter Repräsentant dieses theologisirenden Neuplatonismus, wie er vom Gesichtspuncte des speculativen Synkretismus (der theosophischen Speculation) aus sich charakterisirt, erscheint Numenius aus Apamea, dessen Lehre, soweit sie aus den wenigen übrigen Bruchstücken seiner zahlreichen Schriften zu fassen ist, als der erste durchgreifendere Versuch betrachtet werden kann, die Platonische Ideal-Metaphysik mit den theologischen Vorstellungen des Orients in Einklang zu setzen. Er geht dabei von der schon hervorgehobenen Voraussetzung aus (welche längst von jüdischen Philosophen behauptet worden war), daß Platon seine Weisheit dem Oriente verdanke und namentlich Mosaischen Quellen***). Den synkretistischen Standpunct kann man bei ihm darin finden, daß er, von dem absoluten Sein an und für sich ausgehend, dieses einerseits in indischer Weise als schlechthin Eins und als abstractes Fürsichsein setzt, damit als unerfaßbar, andererseits aber auch nach Platonischer Auffassung als das Princip des idealen Wesens der Dinge, als das Gute schlechthin, als die absolute Vernunft†). In der Art der Herleitung der Welt aus diesem urwesentlichen Gotte hält er sich gleichfalls zunächst an Platon's Grundansicht, darin jedoch von ihm abweichend, daß er die Weltschöpfung durch persönliche Vermittelung aus

---

*) Z. B. De Is. et Os. 67. u. ib. 25.

**) Z. B. De doctr. plat. I., p. 6. Sonst ib. p. 162. E. B. Ueberhaupt de Deo Socr. an mehren Stellen.

***) *Τί νάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων*; Suidas sub. voc. cf. Euseb. Pr. ev. XI., 10. et IX, 7.

†) Er nennt dieses Urwesen den ersten Gott (*ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγινόμενος διόλου μηδέποτε εἶναι διαιρετός* etc.). Eus. Pr. ev. XI., 18., wo die weiteren Bestimmungen vorkommen.

dem Urgöttlichen entstehen läßt, einen zweiten Gott als Demiurgos, sogar einen dritten annehmend, welcher letztere nach Proklos (im Timäus) die Welt selbst sein soll. Der weltbildende Gott vollzieht sein Werk in stetem Hinblicke auf den ersten Gott (*βλέπει εἰς τὸν ἄνω θεόν*)*), so daß also die Welt in der That zu einer reinen Selbst-Offenbarung Gottes wird. In Absicht auf die Erkenntniß scheint Numenius unterschieden zu haben zwischen der begriffsmäßigen (eigentlich logischen) und der ideal-anschauenden, der contemplativen, behauptend, daß jene nur auf die Weltbildung und die Weltwirklichkeit gehen könne, oder auf den zweiten und dritten Gott, die an sich eins sind (*ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἐστὶν εἷς*), diese aber das Urgründliche betreffe, eben den ersten Gott, dessen eigentliche Thätigkeit selbst als reine Contemplation (*θεωρία*) ohne alle praktische Beziehung auf die Welt bezeichnet wird. Die Einigung (*ἕνωσις*) mit ihm ist das Resultat dieser contemplativen Richtung der Seele**). Auf den Zusammenhang der Speculationen des Numenius mit denen des alexandrinischen Neuplatonismus wird von den Anhängern des letzteren selbst hingewiesen***).

b) Der theologische Neuplatonismus.

Diese Richtung unterscheidet sich darin von der vorhergehenden, daß sie das theologische Moment in seiner religiösen Bestimmtheit zum eigentlichen Gegenstande nimmt und dasselbe in's speculative Wissen zu erheben, oder in seiner

---

*) Euseb. l. c. ib. 22. cf. Procl. Tim. II., p. 93., wo jenes Dreieinigkeitsverhältniß bestimmt angedeutet wird (*Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεούς* etc.). Der erste Gott ist der Vater, der zweite der Schöpfer (*ποιητής*), der dritte das Werk (*ποίημα*), die Welt. Alle drei sollen dasselbe sein (*τὸ αὐτὸ καὶ πατέρα καὶ ἔκγονον καὶ ἀπόγονον ἀπέφηνεν*).

**) Daß er hierin an indische Weisheit streife, braucht nicht erinnert zu werden. Stob. Ecl. I., p. 1066. cf. Eus. l. c. XI., 18. ib. 22.

***) Porphyr. vit. Plat. c. 2. u. 11. Auch mit den christlichen Religionsurkunden soll Numenius bekannt gewesen sein.

Identität mit der speculativen Idee aufzuzeigen sucht. Den speculativen Standpunct bildet auch hier im Allgemeinen der Platonische Idealismus, doch tritt das orientalisch-religiöse Element entschiedener und consequenter hervor und will sich in der Form positiver Glaubenstradition mit der Philosophie in Ausgleichung setzen, so daß diese ganze Richtung den Charakter theologischer Philosophie annimmt. Der Anfang derselben zeigt sich, wenn auch in kaum bemerkbaren Zügen, bereits in den letzten Jahrhunderten v. Chr. und fällt mit den ersten Begegnungen griechischer und orientalischer Ideen zusammen. Der Fortschritt aber ist dieser. Zunächst steht die jüdische Philosophie, an sie schließt sich mehr oder minder der Gnosticismus an, welcher zugleich mehrfache Beziehungen zur christlichen Doctrin hat, die selbst wiederum mit der Speculation sich auszugleichen bestrebt ist.

α) Der neuplatonische Judaismus.

Abgesehen von den indischen Lehren an und für sich, ebenso von dem Parsismus, deren Bedeutung im historischen Organismus des Geistes vornehmlich nach ihrer Einwirkung auf den Gedankengang in der alexandrinischen Zeitperiode überhaupt anzuerkennen ist*), macht in dem Gebiete der eigentlichen theologischen Philosophie die jüdische Speculation den Anfang. Frühzeitig mit indisch-persischen Philosophemen bekannt, wurden die Juden bald nach Alexander dem Großen auch den griechischen Lehren näher gebracht, welchen sie zum Theil in Syrien, besonders aber in Aegypten begegneten und sich allmählig anschlossen, theils wohl durch das allgemeinere Bedürfniß der Zeitbildung überhaupt getrieben, theils von dem Motive bestimmt, ihre nationale Religion im Elemente des griechischen Denkens selbst als die wahre aufzuweisen und sie mit dem Standpuncte des Gedankens auszugleichen. So bekundet die Septuaginta Platonische Bestimmungen hinsichts der Auffassung des Göttlichen, die Apokryphen aber tragen noch viel entschiedener und durchgängiger das Gepräge Pla-

*) Ritter ist im 4ten Bande seiner Gesch. d. Ph. auf dieses Verhältniß näher eingegangen.

tonisch-orientalischer Anschauungsweise. Besonders gilt dieses von dem Buche der Weisheit, in welchem die Ansicht von dem göttlichen Weltverhältnisse, sowie die Lehre von der Seele der Hauptsache nach auf Platonischem Grunde ruht, indem zugleich die Zoroastrische Lichtemanation und der Kampf des guten und bösen Princips hindurchscheinen. Dieses Streben nun nach philosophischer Darstellung der jüdischen Religion ging in der bezeichneten Weise fort und führte einerseits zu dem Principe, daß das heilige Schriftthum der Hebräer der Platonischen Lehre zur Quelle gedient habe*), andererseits zur Aufnahme der allegorischen Schrifterklärung, durch welche letztere das mystisch-theosophische Moment sich hier zuerst Geltung verschaffte. Nachdem Aristobulus, über dessen schriftstellerisches Verhältniß man nicht hinlänglich aufgeklärt ist, in Alexandrien das Studium der griechischen Philosophie in nähere Verbindung mit der jüdischen Gelehrsamkeit gebracht und, wie von ihm berichtet wird, den hebräischen Ursprung der ersteren behauptet hatte**), trat später im ersten christlichen Jahrhundert der berühmte Philo (Judäus) auf denselben Schauplatz, um in umfassender Weise ein religiös-speculatives System auf dem Grunde seines nationalen Glaubens auszubilden und aufzustellen***). Bei ihm erscheinen die orientalischen Speculationen zuerst in synkretistischer Durchführung und bilden den Hauptton der ganzen Auffassung. Das Substantielle der Theorie gründet vorzüglich im Platonismus, so daß man den Philo insofern allerdings für den Urheber des alexandrinischen Neuplatonismus halten möchte, wie solches denn auch hier und da geschieht†). Hinsichts der Methode stellt sich Philo auf den Standpunct der religiösen Mystik, indem er, den logisch-dialektischen Begriff als unfähig, die urwesentliche Wahrheit zu erkennen, abweisend, eine Art göttliche Begeisterung,

*) Euseb. Praep. ev. XIII., 12.

**) Ueber diesen jüdischen Philosophen verdient Vergl. L. C. Valckenarii diatribe de Aristobulo Judaeo, philos. peripatetico. Lugd. 1806.

***) Euseb. Hist. Eccles. II., 4.

†) So z. B. Bouterwek (Commentatt. Soc. Gott. 1821).

welche er die königliche und vollkommene Führung zu Gott nennt (ἡ πρὸς αὐτὸν, sc. θεὸν, ὁδὸς βασιλικὴ — — τελεία), eine unmittelbare geheimnißvolle Schauung (ὅρασις) zum Principe des höheren Wissens macht*), wobei ihm die allegorische Erklärung der heiligen Schriften als Mittel dienen muß. Als Grundansicht gilt ihm eben die mehr besagte Voraussetzung, daß alle Weisheit der übrigen Völker aus der Mosaischen Gesetzgebung hervorgegangen sei**).

Das Hauptsächliche der Philonischen Philosophie mag nun in nachfolgenden Puncten angedeutet werden.

Das eigentliche Ziel alles philosophischen Wissens ist das Erfassen des Seins (τὸ ὂν ἰδεῖν)***). Dieses Sein ist Gott und insofern das Absolute an und für sich (αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανός), einzig und das Eins (ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ τὸ ἕν)†). Da nun Gott in dieser seiner abstracten Absolutheit (τόπος καὶ χώρα ἑαυτοῦ) eigentlich nur das rein bestimmungslose Allgemeine ist (τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός) und nicht erkannt werden kann, sondern gleich dem indischen Brahm der schlechthin Unbegreifliche bleibt††), so wendet sich das Wissen seinem Weltverhältnisse zu, in welchem er sich gleichsam abbildend darstellt und mithin offenbart (de Dec. p. 198). Die eigentliche Vermittelung dieses absolut seienden Gottes in seiner Selbstoffenbarung ist die Vernunft oder der Λόγος, welchen Philo das Abbild Gottes nennt (τὴν εἰκόνα αὐτοῦ [sc. τοῦ ὄντος et resp. τοῦ θεοῦ], τὸν ἱερώτατον λόγον) und selbst als Gott, als einen zweiten Gott

*) De mund. opif. p. 15. De Post. Cain. 30. p. 244. Gen. XII., 7. (ὁ θεὸς ὤφθη τῷ σοφῷ).

**) Quod omnis Probus liber. 8. p. 454. De vit. Mos. II., 4. p. 137.

***) De conf. Ling. 20. p. 419.

†) Leg. Alleg. I., 14. p. 52. Ib. II., 66. De somn. I., p. 599. Besonders De vit. contempl. I., p. 472., wo Gott als das schlechthinnige Eins über alle Bestimmungen, selbst die des Guten gestellt wird (τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον), obwohl Philo sich hierin nicht gleich bleibt und das Göttliche auch mit den höchsten Eigenschaften ausschmückt, z. B. De mund. op. p. 2.

††) De somn. I., p. 575. Leg. Alleg. II., p. 82.

setzt*). In dem Logos hat Gott nun zunächst seinen ewigen Selbstgedanken, sein reines Selbstwissen, die ewige Weisheit an und für sich. Der λόγος ist in dieser Form ἐνδιάθετος (ἐν διανοίᾳ), das reine göttliche Ebenbild, der andere Gott, der Erstgeborene. So bezeichnet der Logos die schlechthinnige Selbstbestimmtheit Gottes an sich selbst, die in ihm selbst ruhende Idee. Allein diese abstracte Selbstidealität treibt sich zur Besonderung durch sich selbst, unterscheidet ihr einheitliches Wesen nach seinen Bestimmungen (δυνάμεις τοῦ θεοῦ) und setzt sich so in Ideen, bildet sich zur idealen Welt (τόπος νοητός), welche im Worte ihre Macht und Wirklichkeit hat, so daß der Logos in dieser Form oder als das Wort der Inbegriff der Ideen ist. Durch das Wort und nach dem idealen Inhalte wurde von Gott die Welt geschaffen, und der Logos wird hiermit der hervorbringende (λόγος προφορικός). Er ist so Werk wie Wirken Gottes**). Was die Weltbildung selbst angeht, so wird sie nach Platonischer Ansicht gedacht, nämlich als eine Darbildung der Ideen in der Materie, welche als ewiger Stoff genommen wird (ἐξ οὗ δὲ ἡ ὕλη), auch als das Negative, als das Nichtsein (τὸ οὐκ ὄν) eintritt***). So entsteht die sinnliche Welt, die Welt der gegebenen Dinge, deren wahrer Urheber Gott bleibt (ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς ὁ θεός); der Logos ist nur der Mittler (ὄργανον) seines Schaffens, die personificirte Weisheit, mit welcher er die Weltschöpfung vollzieht†).

Die psychologischen und ethischen Lehren Philo's bewegen sich in ähnlicher Weise wie seine Theologie und Schöpfungstheorie zwischen Platonischer und orientalischer Auffassung. Der Hauptgedanke ist der, daß die Seele hienieden oder in dieser sinnlichen Welt in einer Verbannung lebt, in dem

*) De conf. Ling. p. 329. et 419. De somn. p. 599.

**) Ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει — — ὃ λόγος ἔργον αὐτοῦ. De Sacr. Ab. p. 140. cf. De mund. op. p. 5.

***) De Cherub. p. 129.

†) Leg. Alleg. III., p. 107. u. 79. De Ebriet. p. 361. — In der Personification erscheint der λόγος als Erzengel (herrschender Engel, ἀρχάγγελος), während die in ihm enthaltenen Ideen als Engel dargestellt werden.

Gefängnisse des Leibes, daß sie sich daher zu befreien hat von dieser sinnlichen Fesselung, und zwar einerseits durch die contemplative Abstraction und Andacht des Gebetes nach Weise der Therapeuten, andererseits durch asketische Uebung (ἀρετῇ ἀσκητικῇ, ἀσκήσει), kraft deren die Leidenschaften ausgerottet und die göttliche Weisheit erworben wird*).

Die Darstellung der Philonischen Philosophie geht vielfach in orientalische Symbolik über, namentlich in die Zoroaster'sche Lichtsymbolik und Angelologie, in welcher letzteren besonders die Personification der göttlichen Ideen, wie schon angemerkt, ausgedrückt liegt. Ueberhaupt aber trägt die Ausführung das Gepräge der Unsicherheit und Unentschiedenheit, so daß nicht selten Widersprechendes sich aufdringen will.

Zum jüdischen Synkretismus gehört auch die kabbalistische Philosophie, deren Grundanschauungen den Philonischen Standpunct behaupten. Im Uebrigen bildet das Ganze eine sonderbare Mischung orientalisch-Zoroaster'scher Lichtemanation und Dämonologie, Pythagorischer und Platonischer Vorstellungen.

β) Der Gnosticismus.

Er steht, was das religiös-theologische Bekenntniß angeht, auf keinem bestimmten dogmatischen Grunde, sondern, zwischen jüdischer und christlicher Theologie hin und wieder schwebend, sucht er diese dogmatisirende religiöse Seite mit orientalischen Philosophemen und griechischer, namentlich Platonischer Speculation zu verbinden, sich der Philonischen Modification vornehmlich anschließend. So bildet der Gnosticismus überhaupt ein theosophisch-speculatives Gewebe, dessen gemeinschaftliche Basis formell die Voraussetzung einer höheren unmittelbaren Erkenntniß Gottes ist (eben der γνῶσις)**), substantiell aber die emanative Ansicht von dem Verhältnisse des Endlichen zum Absoluten.

*) Leg. Alleg. III., p. 96. p. 112. u. 115. Besonders De vita contempl. De nom. Mutat. p. 591.

**) Diese γνῶσις, deren längst vor den Gnostikern im alten und neuen Testamente Erwähnung geschieht, bezeichneten sie gewöhnlich als ein βλέπειν πρὸς θεόν. cf. Plot. Enn. II., 9. c. 15. Dieses ganze Buch ist übrigens gegen die Gnostiker gerichtet.

Abgesehen von dem Unterschiede der Gnostiker, welcher von mehrfachen Gesichtspuncten aus bestimmt worden ist, läßt sich das Wesentliche wohl auf folgende Hauptsätze zurückführen.

Das Erste, die absolute reale Aprioritât ist Gott, die reine Identität des Seins und der Existenz (τὸ ὄν und ὁ ὤν), welcher, als solcher unsagbar (θεὸς ἄῤῥητος), in vollständiger Abstraction dem Endlichen gegenüber besteht und in seiner geistigen Urselbstheit das schlechthin Gute und Selige ist. Da kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen dieser göttlichen Absolutheit und dem Endlichen stattfindet, das Letztere aber doch vom Unendlichen und Absoluten nothwendig abhängig ist, so muß das Verhältniß durch solche Vermittelung erklärt werden, daß, ohne irgendwelche Veränderung in der absoluten Wesenheit zu setzen, das endliche Dasein aus derselben entspringt. Dieses geschieht nun so, daß Gott sich in personificirten Kräften oder in substantialisirten Attributen (Aeonen), welche mit den Ideen Platon's parallelisirt erscheinen und an die Stufenordnung der göttlichen Kräfte (Engel) bei Philo erinnern, offenbart, wobei angenommen wird, daß jede solche ideale Personification (jeder Geist) die ganze göttliche Wesenheit, jedoch in eigenthümlicher Weise, darstellt. Diese Aeonenwelt, welche in sich verschiedene Stufen hat, ist die intelligibele Welt (πλήρωμα), der Platonischen Idealwelt und dem philosophischen λόγος προφορικός vergleichbar. Die sinnliche Welt wird von einem Demiurg, einem untergeordneten Aeon, (nach Andern auch von mehren), nach dem Vorbilde der Aeonenwelt gebildet, und zwar unter Voraussetzung und Bedingung der Materie, welche (von Einigen als gleich ewig mit Gott, von Andern als zeitlich geworden gesetzt) für das Reich der Finsterniß und des Bösen gehalten wird. Ueber Motiv und Art dieser Weltbildung gehen die Gnostiker vielfach auseinander, treffen jedoch darin überein, daß die gegebene Welt, als von einem schwachen Urheber herrührend, nur sehr unvollkommen sein könne, ein Wohnplatz des Uebels, dessen Dasein also nicht der göttlichen Absolutheit als solcher zugeschrieben werden dürfe. So ist denn das höhere Geistige (τὸ πνεῦμα) gebunden in der materiellen Körperlichkeit und muß sich von ihr zu befreien

suchen. Unter der Vermittelung eines höheren Aeon (für welchen Einige Christus halten) geht diese Befreiung vor sich und zwar in der Weise eines Läuterungsprocesses, so, daß der gnostischen Ethik das Princip der Beherrschung der Materie durch das Geistige zum Grunde liegt, wobei jedoch verschiedene modificirende Ansichten obwalten.

γ) Der neuplatonische Christianismus *).

Ursprung und Stellung des Christenthums brachte es mit sich, daß es den philosophischen Bewegungen der Zeit nicht fremd bleiben konnte. Wie einfach auch seine Grundlehren sein mochten, immer berührten sie wesenhafte Momente der speculativen Geistesrichtung, welche damals den Schauplatz seines ersten Auftretens in Nähe und Ferne umgaben. Es konnte daher nicht fehlen, daß es in den Proceß der philosophischen Ideen mehr oder minder hineingezogen wurde, besonders als es sich der Geburtsstätte der neuplatonisch-orientalischen Philosophie (Alexandrien) zuwandte, wo seit Philo Religion und Speculation in die innigste Gegenseitigkeit getreten waren. So begreift sich, daß, namentlich nach dem Uebertritte griechischer Philosophen, die neue Religionsstiftung auf solche speculative Ideen bezogen wurde, die mit ihrem Geiste in engerer oder weiterer Verwandtschaft standen. Wenn hier nun die Strebungen eines Justinus (des Martyrers), welche Philonisch-Platonischer Art gewesen zu sein und das Trinitätsverhältniß, namentlich die bestimmtere Personification des Logos betroffen zu haben scheinen, bei Seite gelassen werden, wenn ebenso ähnliche Versuche des Athenagoras und Anderer, das Christenthum zu platonisiren, unberücksichtigt bleiben, so darf dieses doch nicht mit den Lehren solcher Männer geschehen, welche als Begründer einer eigentlich christlich-theologischen Philosophie ange-

*) Es kommt hier zunächst nicht auf das christliche Moment als solches an, also auch nicht darauf, den etwaigen Ursprung einer sogenannten christlichen Philosophie nachzuweisen, sondern eigentlich nur auf die Bezeichnung einer eigenthümlichen Modification des Neuplatonismus selbst.

sehen werden können, einer Philosophie, von der die scholastische des Mittelalters sich nicht sowohl dem Principe nach, als nur in der Methode und eigenthümlichen Stellung zu dem entwickelteren und positiveren Dogma unterscheidet. Was in der alexandrinisch-christlichen Schule sich vorzüglich als genetische Bestimmung jenes Princips geltend macht, erscheint in der mittelalterlichen Epoche als systematische Behandlung des bereits an sich bestimmten und mehr oder minder festgestellten Gegenstandes.

Clemens von Alexandrien muß, historischer Urkunde gemäß, als derjenige betrachtet werden, welcher in Platonisch-orientalischem Elemente den christlich-religiösen Glauben zum Wissen (zur γνῶσις) zu vermitteln suchte und in der Hinsicht einen entschiedenen philosophisch-theologischen Synkretismus auszuführen bemüht war. Wie viel er hierbei Andern verdankt, wie er (sowie die übrigen Mitglieder der Schule) sich zu Philo und den Gnostikern oder selbst zu den damals eintretenden eigentlichen Neuplatonikern verhält, bleibt hier billig ohne nähere Erörterung, wo es nur darauf ankommt, dieses organische Moment der damaligen Speculation in seiner Eigenthümlichkeit kurz zu bezeichnen. Das Princip dieses Alexandrinischen Clemens war lebendig-freier Fortschritt des Glaubens in wissenschaftlicher Erkenntniß, also die immanente Einheit des Glaubens (πίστις) und des speculativen Wissens (γνῶσις), wobei er von demselben Grundsatze geleitet wurde, welchen später Anselm v. Canterbury aufstellte, daß nämlich der Glaube nicht vom Wissen (dem Vernunft-Erkennen) ausgehe, sondern nur im Wissen sich selbst erfassen solle. Platon war zwar seine Vorliebe, doch sah er ihn nur im Medium der Mosaischen Gesetzgebung und indisch-orientalischer Religionsanschauung. Wie wenig er nun auf diesem Wege auch zu systematischer Totalität gelangte, immer gab er die Grundideen zu einer freien christlichen Glaubenslehre, welche außer Andern besonders sein gelehrter Schüler Origines umfassender und positiver entwickelte und darstellte*). Die gemeinschaftlichen Fun-

*) Die religionsphilosophische Lehre (eben die γνῶσις) von Clemens ist

damentalsätze dieses christlichen Neuplatonismus beschränken sich ungefähr darauf, daß von der Idee eines an und für sich unendlichen göttlichen Wesens ausgegangen wird, welches sich jedoch nicht in der Weise der Emanation, sondern des freien Wirkens, der Schöpfung, offenbart. Diese Schöpfung erstreckte sich von Anbeginn nur auf die Geisteswelt, denn Gott als absoluter Geist (wenigstens nach Origines) konnte durch seinen Willen, welcher identisch mit seinem ewigen Selbstbewußtsein, nur ein ideales Gegenbild seiner hervorbringen. In dieser Idealschöpfung erscheint der Logos, der Sohn Gottes, als das erste ewige Abbild Gottes, als die absolute göttliche Vernunft und zugleich (nach Philonischer Ansicht) als die Einheit aller Idealwesen und als ihre Vermittelung mit Gott. Da nun aber unter diesen Geistern ein Theil im Mißbrauche ihrer Freiheit sich von der Gottheit trennte, um in endlicher Selbstständigkeit zu beharren, so ward es nöthig, daß sie durch den Proceß der Läuterung und Strafe zum unendlichen Urquell ihrer Geisteswesenheit zurückgebracht wurden. Dieser Straf- und Reinigungsproceß kann nur in einer ungeistigen Daseinlichkeit geschehen, welche die Materie ist. So schuf Gott nicht unmittelbar, sondern durch den Logos die körperliche Welt. Der Logos, sowie Urheber dieser sinnlichen Welt, konnte auch nur die Erlösung aus derselben übernehmen und offenbarte sich von Zeit zu Zeit einzelnen Geistern, bis er zuletzt in Christus sich selbst vermenschlichte, um so das göttliche Selbstbewußtsein in der Welt der sündigen Geister zu vermitteln. Wenn diese Vermittelung vollendet worden und die Gesammtheit des Reiches des Bösen in die urgeistige Reinheit Gottes zurückgetreten sein wird, dann erscheint das Ende der gegebenen Welt.

c) Der systematische (eigentliche) Neuplatonismus.

Aus der Mitte aller jener verschiedenen mehr oder minder platonisirenden und orientalisirenden Richtungen des spe-

---

ganz eigentlich in den στρωματεῖς [8 Bücher] enthalten. Cf. Daehne, de γνώσει Clem. A. 1831. Ueber diese Alexandr. christl. Schule überhaupt Euseb. Hist. eccl. VI., c. 26.

culativen Synkretismus erhob sich um den Anfang des dritten Jahrhunderts in Alexandrien eine philosophische Schule, welche, denselben Standpunct im Allgemeinen behauptend, doch darin eine eigenthümliche und besondere Bedeutsamkeit gewann, daß sie mit durchgreifender Abstraction das schlechthin Eine festhielt und es als den unveränderlichen Mittelpunct alles Seienden setzte, ohne dieses selbst in seiner Bestimmtheit irgendwie mit ihm zu vergleichen. Das besondere Selbstbewußtsein geht auf in der absoluten Unmittelbarkeit des Einen und Göttlichen und ist so erst wahrhaft, denn es ist in der absoluten Wahrheit. Es wird in der That nichts Anderes gelehrt, als das reine Aufgehobensein aller Dinge in Gott, der eben wegen dieses reinen Aufgehobenseins der Undenkbare und Unaussprechliche ist, jedoch dabei wesentlich die reinste unmittelbarste Identität mit dem Denken, die absolute Selbstgegenwart im Denken oder das sich als das Absolute selbstgegenwärtige Denken. Daß Platon's Grundgedanke des absolut Guten, sowie die Aristotelische absolute contemplative Seligkeit des Göttlichen und der absolute Logos der Stoiker einerseits, die orientalische (freilich hier zur reinen Intelligibilität erhobene) Emanationsansicht und mystische Vertiefungslehre anderseits in dem Ganzen zusammengehen, mag im Voraus bemerkt werden. So entstand ein pantheistischer oder vielmehr absoluter Idealismus, welcher die Quelle wurde mannichfaltiger späterer Versuche ähnlicher Art. — In der Geschichte trägt dieser Synkretismus vorzugsweise den Namen Neuplatonismus und Alexandrinische Philosophie; angemessener möchte man ihn den systematischen Neuplatonismus nennen, weil er, wie gezeigt, nicht die alleinige Form desselben ist, sondern nur die, welche in der größten einheitlichen Immanenz die Elemente ausgeglichen hat*). Die elementarische Substanz bildet aber das antike Moment, wie es durch Plato, Aristoteles und die

*) Dieses systematische Streben findet sich besonders bei den Athenischen Anhängern dieser Lehre, namentlich bei Proklos.

Stoa bestimmt worden war. Deßhalb erscheint denn auch dieser Neuplatonismus als der eigentliche Abschluß des antiken Organismus der philosophischen Idee, wobei das orientalische Moment mehr nur formell mitwirkt.

Obwohl wir nun so den Alexandrinischen Neuplatonismus als das Ende der antiken Philosophie betrachten, können wir ihm doch nicht die höchste Stelle in dem organischen Entwickelungsgange der antik-philosophischen Idee überhaupt zugestehen, denn hierzu fehlt ihm die wichtigste Bestimmung, nämlich die der logischen Selbstständigkeit des Gedankens, welche der griechischen Nationalphilosophie überall zum Grunde liegt. Auch kann nicht verkannt werden, daß der orientalische Standpunct, obwohl er nicht herrscht, doch auch nicht überwunden und dem Rechte der Wissenschaft unterworfen worden ist, so daß mithin diese philosophische Phase wohl das Ende der antiken Geistesstrebung, aber nicht ihre Spitze bildet.

Gestiftet wurde diese Schule nach der gewöhnlichen Angabe von Ammonius Sakkas, welcher es sich zum Geschäft machte, die Uebereinstimmung der Hauptgedanken in der Platonischen und Aristotelischen Lehre aufzuweisen*).

Die bestimmtere Ausbildung erhielt dieses Unternehmen durch Plotin, welcher durch Unterricht und Schriften (unter dem Namen Enneaden bekannt) gleichsam eine idealfreie Exegese des Platon und Aristoteles zu geben suchte. Plotin's Speculation kann daher als Mittelpunct für die ganze Schule angesehen werden. Im Allgemeinen darf nun sogleich gesagt werden, daß er die absolut-idealistische Tendenz auf ihre äußerste Consequenz zu bringen suchte. Das Selbstbewußtsein in Identität mit der Urgöttlichkeit aufgehen zu lassen (*τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ*), war ihm Ziel und

*) Porphyr. Vit. Plat. c. 15. Auch an die Empedokleischen Ideen erinnert dieser Neuplatonismus, namentlich in der Art, wie das Absolute als schlechthin an und für sich gesetzt wird, gleich dem *σφαῖρος κυκλοτερής* des Empedokles, welcher ohne das Princip der weltlichen Unterschiedlichkeit, d. h. ohne den Streit, rein durch seine eigene Liebe in sich ruht. S. oben S. 145. ff.

Zweck*). Dieses Ziel zu erreichen, diente ihm nicht die Wissenschaft, vielmehr sollte sie nur den Weg zeigen, nicht aber selbst Führerin sein, wozu er ihr um so weniger Beruf zusprach, als sie, im unterschiedlichen Denken befangen, nach seiner Meinung eher in die Vielheit des Sinnlichen hinab als zur Einheit des Absoluten hinauf leitet. Alles Mittelbare (Verstandes-Denken, *νοῦς λογιζόμενος*) betrifft das Endliche; das wahre Vernunftdenken ist rein unmittelbar. Nur durch unmittelbares Wissen, d. h. durch reine Selbstgegenwart der Vernunft oder durch ideales Schauen, ist die göttliche Absolutheit zu fassen**). In diesem Schauen ist die Seele hinausgetreten aus der endlichen Gegenwart der Dinge und hat in der reinen Gegenwart des Ersten und Göttlichen ihr Selbst aufgegeben, ist eins und dasselbe mit diesem (*ἓν ἄμφω*). Ihr ideales Schauen ist die absolute Existenz Gottes selbst, indem dieser in unserm Schauen nur sich anschaut***).

Das schlechthin Eine und Erste (oder Gott) ist es nun, wovon Plotinus (wie seine Vorgänger Philo und Numenius) ausgeht und worauf er in Allem und überall zurückkommt, und dessen abstracteste Absolutheit er in jeder Weise gegen alle mögliche Endlichkeit und Vielheit zu behaupten strebt (*μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία*). Er verfährt hierbei mit einer Consequenz, wie sie vor ihm noch nicht versucht worden†). Dieses

---

*) Porphyr. Vit. P. c. 23. sub. fin.

**) *Κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα* (sc. *ἡ σύνεσις ἐκείνου γίνεται*). Enn. VI., 9. c. 4. Ib. c. 1. cf. Enn. V., lib. 5. c. 1. Ib. l. 1. c. 10. u. 11. Es ist ein Erheben über alles Denken und Denkbare (*ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητόν*) nach Porphyrius (l. l. c. 18.).

***) Enn. VI., 7. c. 34. Ib. c. 35. Ib. l. 6. c. 7. lib. 9. c. 9. Nach Porphyrius (Vit. Pl. c. 23.) gelang es dem Plotin mehre Male, sich zu dieser Höhe der Extase zu erheben. — Plotin selbst vergleicht den Zustand mit der Trunkenheit (VI., 7. c. 35.), nennt ihn auch Verzückung (*ἔκστασις*), Vereinfachung der Seele (*ἅπλωσις*), (Ib. 9. c. 11.), Gottesbegeisterung (V., 8. c. 10.) u. s. w.

†) Enn. II., 9. c. 1. Vergleichbar ist ihm in dieser Hinsicht Meister Eckhart (im Anfange des 14ten Jahrh.), dessen idealistischer

Eine ist Alles, jedoch nicht als Totalität oder als Resultat des Unterschiedes, sondern in absoluter Urwesenheit (ὂν ὄντως ἕν), als Uridentität des Seins und der unendlichen Möglichkeit (δύναμις ἄπειρος). Jede Unterschiedlichkeit, jede Bestimmung ist demselben fremd. Als solches ist es logisch (τῷ λογίζεσθαι) undenkbar, sowie es selbst nicht denkt (καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται) und deßhalb auch unaussprechlich (τὸ ἕν, ᾧ ὄνομα μὲν καθ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον)*). Obwohl Princip von Allem, ist es doch selbst nichts von diesem**). Will man es Gott oder das Gute nennen (wie Ptaton und Aristoteles), so spricht man weniger es selbst aus (οὐκ αὐτό), als man nur über es (περὶ αὐτοῦ) redet. Denn es ist mehr als Geist und Gott, und wenn auch als das Gute (und damit als das schlechthin Freie) gedacht, ist es doch eben so ohne Willen (οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός), als es ohne Denken ist (οὐδὲ νόησις), denn es beharrt ohne Unterscheidung schlechthin in sich Selbst, indem aller Unterschied in dem Einen unmöglich bleibt. Daher bildet es eigentlich nur das Gute für die andern Dinge (τοῖς ἄλλοις ἀγαθόν), an sich selbst aber steht es über dem Guten (ὑπεράγαθον)***).

Obwohl nun so in sich selbst ewig ruhend, gilt es doch als ewiger Urquell aller Dinge, als der Mittelpunct, zu welchem sich Alles hinneigt und durch welchen Alles in Einheit besteht. Durch Gott ist das All, indem er das schlechthin Eine ist (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα)†). Das All entspringt aus ihm, und von ihm hat jede Wesenheit und Thätigkeit ihr Vermögen, ohne daß er selbst irgendwie in Thätigkeit wäre oder überhaupt irgendwie sich an sich selber

---

Pantheismus überhaupt viel Aehnliches mit dem Plotin'schen hat, sowie fast die ganze mittelalterliche Mystik auf neuplatonische Basis zurückzuführen ist.

*) Enn. V., l. 5. c. 11. Ib. l. 4. c. 1. Ib. 6. c. 2. Ib. III., l. 7. c. 4. VI., 9, c. 5. et 6.

**) Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων, οὐδέν ἐστιν αὐτῶν κ. τ. λ. Enn. VI., l. 9. c. 3. cf. ib. l. 7. c. 38.

***) Enn. VI., l. 9. c. 6.

†) Enn. VI., l. 9. c. 1. seqq.

der modificirte; es ist ein ewiges Hervorgehen aus ihm und zwar (der Wahrheit nach) ein geistiges. Diese Emanation sucht Plotin nun in einer Art Symbolik anschaulich zu machen. Er stellt sie dar als ein Um- und Ausstrahlen (*περίλαμψις*) in verschiedenen Abstufungen bis an die Finsterniß hin, wo die Realität aufhört und das Böse waltet*). Die erste Emanationsstufe, oder das andere Princip, ist die Intelligenz (Verstand, *νοῦς*), gleichsam das Leuchten der (absoluten) Sonne (*οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρόν*), der Ueberfluß der göttlichen Absolutheit der reinen Vollkommenheit. Werdend durch das Anschauen des Einen (*τὸ γενόμενον — — ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον*), wendet sie sich ewig nach ihrem Ursprunge, dem Einen und schlechthin Guten, denn nur in dem Anschauen des Einen beruht ihr Erkennen (*ἡ δὲ ὅρασις αὕτη* [sc. *ἡ πρὸς ἕν*] *νοῦς*). Sie ist deßhalb auch dessen Abbild (*εἰκών*). Die Intelligenz ist identisch mit dem Seienden und dem Wesen, oder, indem sie denkt, ist sie das Gedachte (*ἔστι — — αὐτὸς* [sc. *νοῦς*] *νοητὸν, ἀλλὰ καὶ νοῶν*), ihr Denken ist das Sein (*νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν*)**). So entsteht denn mit dieser ersten Emanation die Unterscheidung der absoluten Vernunft (der Idee *κατ' ἐξοχήν*) in das Subjective und Objective, doch so, daß sie selbst als das schlechthin Identische beharrt (*ἐν αὐτῷ μένων*), oder der *νοῦς* ist Denken (*νόησις*), Gedachtes (*νοητόν*), und er selbst (*νοῦς*) als Einheit jener***). Der Nous wendet sich nur auf sich, indem er sich auf das Absolute wendet, ist reines und alleiniges Anschauen und Betrachten (*θεωρητικός*), durchaus ohne Weltbezug (*οὐ γὰρ δὴ πρακτικός τε οὗτος* sc. *νοῦς*), er denkt nichts außer sich†). In ihm, als dem reinen Denken des Absoluten, ist die gesammte Intellectualwelt gesetzt, d. h. die Wesenheiten aller Dinge

*) Enn. V., l. 1. c. 6. Ib. I., 8. c. 1. u. 4. Ib. IV., 3. c. 17.

**) Enn. I., 7. c. 1. Ib. 8. c. 1. III., 8. c. 10. V., 2. c. 1. Ib. 4. c. 2. Ib. 1. c. 7. IV., 3. c. 17.

***) *Ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.* Enn. V., 3. c. 5.

†) Enn. V., 3. c. 6. — Diese Auffassung erinnert lebhaft an eine ähnliche des Numenius. Cf. Euseb. Praep. ev. XI., 18. u. 22.

(νοῦς δὲ οὐ τούτων τι ἕν, ἀλλὰ πάντα), die Ideen, wie Platon sagen würde, die λόγοι der Stoiker. Er ist die schlechthinnige Einheit des Unterschiedlichen, er besitzt Alles, ohne es zu besitzen (d. h. ohne abstracte Vereinzelung), Jedes in ihm ist das Universum (ὅλον τι γάρ ἐστιν ἕκαστον), ohne jedoch schlechthin das Andere zu sein*). Selbst die Materie hat hier ihre ideale Vorbildlichkeit, denn, indem sie die Möglichkeit der gegebenen Weltwirklichkeit ist (ὕλη, ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), muß sie auch als diese Möglichkeit in der Idealität sein, d. h. wenn der Nous alle Unterschiedlichkeit der Wesenheiten oder Formen denken muß, so muß er auch ihre gemeinsame Beziehung in der factischen Universalität denken, worin eben das materielle Moment besteht**).

Aus dieser ersten Emanation oder dem zweiten Principe geht nun in nothwendiger Weise eine neue hervor, nämlich die Seele, welche ihrerseits Princip für eine neue Form der Existenz wird, der sinnlichen Welt, so daß mithin alles Sein sich durch drei Principien vollendet, welche jedoch unter sich innigst verbunden sind und allein das absolut Eine und Göttliche darstellen. Denn, sowie der Nous nur darin Princip ist, daß er sich dem schlechthin Ersten und Einen anschauend zuwendet, so die Seele, indem sie ihrerseits dem Nous zugekehrt bleibt***). Die Seele ist eine Idee des

*) Enn. I., 8. c. 2. III., 3. c. 3.

**) Εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι. —— ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. (Hierin der Stoa sich anschließend, welche gleicherweise die Materie ursprünglich göttlich dachte). Enn. II., 4. c. 4. — Wenn nun Plotin anderweit die Materie als Quell alles Bösen darstellt (καὶ αὕτη ἀνάγκη τοῦ κακοῦ. Enn. I., 8. c. 7.), so muß berücksichtigt werden einmal, daß bei ihm überhaupt keine strenge Folgerichtigkeit erwartet werden darf, dann, daß er auch das Uebel (wie Platon) nur innerhalb der Vereinzelung der gegebenen Weltdinge findet, nicht in der Weltuniversalität, welche auch er für das Schönste hält (οὐδὲ τὸ κακῶς γεγονέναι τόνδε τὸν κόσμον δοτεόν τῷ πολλὰ εἶναι ἐν αὐτῷ δυσχερῆ etc.). Enn. II., 9. c. 4. cf. ib. III., 2. c. 5.

***) Ueber das Verhältniß der drei Principien besonders Enn. II., 9. c. 1. Sonst ib. IV., 9. c. 3. Ib. 4. c. 16.

Nous (τὸ γὰρ ἀποῤῥέον ἐκ νοῦ λόγος), d. h. der Nous denkt sich als seine Objectivität, und so ist er die Seele. Diese ist wie sein Bild und seine Ausstrahlung so auch sein Wesen*). Damit geht das reine göttliche Denken, die reine Idealwelt, in die Veränderung über, ohne selbst sich zu verändern, vielmehr beharrt er stets ruhend in sich, denn die Seele, als sein Gedanke (λόγος), benimmt ihm nichts von seinem substantiellen Wesen. So entsteht denn das sinnliche Universum als das Werk der Seele**). Indem nämlich diese das objective Bewußtsein des Nous darstellt, muß sie die Unterschiedlichkeit seiner Gedanken, welche in ihr sind (den κόσμος νοητός), zur äußerlichen Erscheinung bringen, sie tritt so aus dem reinen Beisichsein (welches dem Nous eignet) in das Gebiet der Bewegung und erzeugt eben damit die wahrnehmbare Welt (οὐ μένουσα ποιεῖ, ἀλλὰ κινηθεῖσα ἐγέννα εἴδωλον). Sie ist Weltseele und enthält in sich alle Arten der Dinge (τα τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα), wie der Nous, aber in abbildlicher (gegenständlicher) Bestimmtheit; dieses ist nothwendig, weil sonst die sinnliche Welt der Wirklichkeit nicht den höchstmöglichen Grad der Vollkommenheit haben könnte***). Die Seele unterscheidet sich demnach dadurch von dem Nous, daß sie nicht mehr reines Denken ist (θεωρητική), sondern zugleich äußerlich werkthätig (πρακτική), eben die Idealität des Nous in die gegenständliche Aeußerlichkeit vermittelnd, was sie freilich nur kann, indem sie, wie bereits angeführt, ihm sich ewig zuwendet und von ihm das Licht der Vernunft erhält (ψυχὴ μὲν γὰρ ἕπακτον νοῦν ἔχει)†). Die Vermittelung der gegenständlich-sinnlichen Welt kann aber nur auf geistige Weise geschehen, denn das Absolute (Gott, die abso-

---

*) L. c. III., 2. c. 2. Die Seele ist in der Weise ein Bild des Nous wie das Wort ein Bild des Gedankens der Seele (οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ). Enn. V., 1. c. 3.

**) Enn. III., 2. c. 2. V., 1. c. 7. VI., 2. c. 22.

***) Enn. V., 2. c. 1. cf. III., 6. c. 18.

†) Enn. V., 3. c. 6. Ib. 2. c. 1. Ib. 6. c. 4. — besonders IV., 8. c. 3.

lute Vernunft) muß doch in Allem sein, ohne das All als solches zu sein*). Diese geistige Weltschöpfungsweise ist die Betrachtung (θεωρία ἡ γένεσις), so daß die Welt selbst nur ein Theorem ist (die Identität des Betrachtens und des Betrachteten, die Einheit des Subjectiven und Objectiven), und die Weltschöpfung nur für die Betrachtung vollzogen wird (ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας)**). Sowie nun der Nous an und für sich die reine Einheit seiner idealen Unterschiedlichkeit ist, die Einerleiheit seines Denkens und seiner Gedanken, so ist auch die Weltseele an sich nur eine, doch so, daß sie alle möglichen Seelen in sich hat, d. h. sich in der Vielheit der sinnlichen Dinge objectiv bestimmt (μίαν sc. ψυχὴν, καὶ πλῆθος λέγομεν). Die Weltseele als Princip enthält daher, wie die zwei obern Principe, eine unendliche Möglichkeit (δύναμιν ἄπειρον), welche sich in der Schöpfung der unendlichen Mannichfaltigkeit stufenartiger Weltwesen als Wirklichkeit darstellt***). Die Welt ist aber ewig sowohl dem Anfange als Ende nach, denn das Eine ist nicht zufällig in Allem; die Principien, durch welche es aus sich hinausgeht, ohne doch sein absolutes Insichsein aufzuheben, sind gleich ihm ewig und müssen daher auch sich ewig in den Dingen gegenwärtig sein. Alle Dinge in der Welt sind somit beseelte Wesen und Bilder des ewigen Lebens der göttlichen Idealwelt, wobei das wichtige Moment nicht zu übersehen, daß die Natur selbst als Gedanke (λόγος) der Seele bezeichnet wird†).

Die weitere Darstellung des emanativen Verhältnisses der Weltseele in den verschiedenen Stufen bis zu den untersten

---

*) Πᾶσιν οὖν παρέσται καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε — — ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. Enn. II., 9. c. 16.

**) Enn. III., 8. c. 4. et 5.

***) Enn. III., 7. c. 4. IV., 9. c. 2, 3. et 5. cf. Ib. VI., 4. c. 4. Καὶ ἔστιν ἡ μία τοιαύτη (sc. ἡ ψυχὴ), ὥστε ἔχειν ἐν ἑαυτῇ πάσας. IV., 8. c. 3. ἐκ τῆς μιᾶς (sc. ψυχῆς) τὰς πολλὰς διαφόρους. Ueber die stufenartige Vielheit, III., 3. c. 3. — V., 1. c. 2. wird das Verhältniß der Weltseele weitläufiger behandelt.

†) Enn II., 1. c. 1. seqq. III., 2. c. 1. cf. IV., 3. c. 9., besonders VI., 7. c. 11. Ib. 8. c. 1.

herab, die Auffassungsweise der menschlichen Seele und ihrer Beziehungen zu den körperlichen Dingen (zur Materialität) und dem ganzen Weltsysteme, sowie das Zurückgehen derselben in die göttliche Vernunft und die innerste Einigung mit ihr (τὸ ἑνωθῆναι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ), mittels absoluter Abstraction von aller vielheitlichen Bestimmtheit und sinnlichen Verschiedenheit*), geht darauf hinaus, die Allgegenwart der göttlichen Absolutheit in der Universalität des Wirklichen, oder das absolute Selbstbewußtsein des Göttlichen, gleichsam seinen unendlichen Selbstbestimmungsproceß zu veranschaulichen. Die absolute Einheit hat ihre wahre Bestimmtheit im Denken, denn in diesem ist sie in ihrer substantiellen Identität, sie ist Einheit und Vielheit, sie bleibt unverändert bei sich, obwohl sie in ihren Gedanken objectiv ist — oder in ihrer Objectivität ist sie auch zugleich subjectiv**).

In der Reihe derer, welche den systematischen Neuplatonismus weiter ausbildeten, verdient Proklos die vorzüglichste Beachtung ***). Er verhält sich gewissermaßen zu Plotin

---

*) Porphyr. Vit. Pl. sub. fin. Außer vielen andern, zum Theil schon angeführten Stellen gehört hierher vorzüglich Enn. V., 3. c. 7. et 9. III., 6. c. 5. VI., 7. c. 35., wo statt des τὸ ἑνωθῆναι der Ausdruck ὁμοιοῦσθαι gebraucht wird.

**) Was auch Plotin ringen mag, das absolut Eine und Erste über dem Denken zu halten, so geht doch aus seiner ganzen Darstellung hervor, daß es sich eigentlich erst im Denken wahrhaft hat und durch dieses und in diesem das All ist. Zugleich enthalten seine Schriften viele Stellen, die (scheinbar inconsequent) solches geradezu aussagen. Uebrigens können die Worte, welche Porphyrius (vit. Pl. c. 2.) dem sterbenden Plotin in den Mund legt (πειρᾶσθει τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον), als das charakteristische Symbolum seiner ganzen Lehre angesehen werden, welche wir als absolut-idealistischen Pantheismus bezeichnet haben.

***) Proklos gehörte dem Athenienischen Zweige des Alexandrinischen Neuplatonismus an und hatte zu Vorgängern vorzüglich den Plutarch von Athen (Plutarchus Nestorii) und den Syrianus von Alexandrien. Der orientalische Zweig wurde repräsentirt durch Porphyrius und Jamblichus. Diese neigten sich ganz und gar der Theurgie zu (besonders der Letztere); Porphyrius scheint dabei etwas behutsamer verfahren zu sein, z. B. nach Augustinus (de civ. Dei X., 9.), wo es von ihm heißt: nam et Porphyrius quandam quasi

wie Chrysipp zu Zeno. In den Grundgedanken mit jenem übereinstimmend sucht er die idealistische Absolutheit nur schärfer zu fassen und mehr in der Weise Platonischer Dialektik (λογικαῖς μεθόδοις) zu systematisiren, wobei ihm jedoch nicht gelingt, die dialektische Entwickelung als die eigentliche Wahrheit des Seins selbst darzuthun, wie Platon es wollte, vielmehr bleibt dieselbe ohne alle sachliche Immanenz und etwas bloß Aeußerliches; die reine Unmittelbarkeit des Glaubens (die vollständige höchste Vereinigung mit Gott — ἄκρα ἕνωσις) wird am Ende doch als das Ursprüngliche (aller Erkenntniß Vorangehende) gesetzt (ἡ δέ γε τῶν θεῶν πίστις ἅπασαν ὑπεραίρει γνῶσιν)*). Hauptsächlich kommt es ihm darauf an, die einheitliche Immanenz in der universalen Unterschiedlichkeit der Dinge aufzuweisen und die abstracte Absolutheit des Einen und des Seins, welche Plotin als solche festzuhalten strebte, nach ihrem Zusammenhange mit der Vielheit zu vermitteln. Er suchte den Uebergang des Einen in die concrete Unendlichkeit der wirklichen Dinge und schloß sich dabei zunächst an den Platonischen Dialog „Parmenides" an, in welchem dasselbe Problem dialektisch-speculativ behandelt wird. Die Unsicherheit aber, welche Proklos in seinem bezüglichen Gedankengange zeigt, sowie das Hin- und Herschwanken zwischen der logischen Bestimmungsweise und dem mystischen Schauen, läßt es zu keinem rechten speculativen Gedanken und entschiedenen Resultate kommen. Die Hauptsache ist wohl diese. Wie soeben angedeutet worden, ging das Bemühen des Proklos darauf hin, das Verhältniß des göttlichen Urmoments zur Vielheit der Dinge und zum wirklichen Sein in bestimmter Ordnung festzustellen. Zunächst ist deßhalb zu bemerken, wie er die Stellung der Emanationsprincipien dahin ändert, daß er den Verstand (νοῦς) nicht als erste unmittelbare Emanation setzt (wie Plotin), sondern das noch nicht denkende, unbestimmte Moment,

---

purgationem animae per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit.

*) Theol. Platonic. I., 2., 4. u. 25. Er tadelt deßhalb den Plotin, daß er sich weniger streng an den Plato gehalten.

welches erst im Nous zum Gedanken kommt, wodurch die Rückkehr des Alls in die Göttlichkeit vermittelt wird*). Hierauf bezüglich ist dann, daß Proklos das triadische Verhältniß bestimmter hervorzuheben suchte als seine Vorgänger. Die Trinität ist nach ihm zunächst eine allgemeine an sich, dann aber auch wieder eine Wiederholung ihrer selbst in ihren einzelnen Momenten, so daß eine Trias von Triaden besteht, und dadurch allererst die rechte immanente Selbstgleichheit des Seins und Einen in Allem. Die Trinität selber in ihrer principiengültigen Bedeutung oder als Einheit der drei Grundprincipien der Dinge, ist nur eine Art Gradunterschiedlichkeit des göttlichen Hervorbringens, so daß die einzelnen Principe (oder Richtungen in der Trinität) wieder in unterschiedlichen Gradabstufungen sich darstellen. Das Erste ist das absolute Eins (die Gottheit an sich), welches als solches noch über dem Sein steht (ὑπερούσιον) und die schlechthinnige Identität des Einen und Vielen ist, der Grund der Einheit aller Dinge, an sich aber ununterschieden (ἓν ἄμικτον πρὸς τὸ πλῆθος).

Dieses absolut Erste und Eine, obwohl Ursache der Vielheitlichkeit (τοῦ εἶναι τοῖς πολλοῖς αἴτιον) oder der Objectivität der Weltdinge, ist dieses doch nicht unmittelbar, sondern durch eine Art idealer Mittelproduction, welche sich in der ersten Trias darstellt**). Diese wird gebildet erstens durch das Unbegrenzte, Unendliche (ἄπειρον) oder die abstracte Vielheit, die Henaden (ἑνάδες), vergleichbar den Platonischen Ideen und noch mehr den Pythagoräischen Zahlen. Sie sind, als ähnlich dem absolut Göttlichen, selber Götter und haben nur den Unterschied der Stufen***). Das zweite Moment dieser ersten Trias ist die Grenze (πέρας), das denkende Princip, damit das maßgebende und be-

*) Theol. Plat. I., c. 10. p. 21. seqq.

**) Theol. Plat. II., c. 1. Ib. III., p. 121.

***) L. l. III., p. 122. et 133.

ſtimmende, die zuſammenhaltende Einheit, vergleichbar dem νοῦς*). Das Dritte iſt die einheitliche Beſtimmtheit dieſer zwei vorhergehenden Momente zuſammen, ihr beſtimmtes Zuſammen, das Gemiſchte (μικτόν), das wahrhafte Weſen, d. h. die reine Concretion des Seins an ſich, gewiſſermaßen das intelligibele aprioriſche Sein (πρωτίστη οὐσία), die reine Einheit dieſer intelligibeln Trias ſelbſt**).

Aus dieſer erſten Dreiheit, welche, wie geſagt, die aprioriſche Idealität und das Princip der Vereinigung iſt, geht die zweite hervor, und zwar aus dem zweiten Gliede derſelben. Sie ſteht hiermit unter dem Principe der Unendlichkeit, und ihr triadiſches Reſultat (die Einheit der Trias an ſich ſelber) iſt ebenſo das Leben, wie bei der erſten das Sein oder Weſen. Die dritte Trias geht aus dem dritten Gliede der erſten hervor, oder ſie ſteht unter dem Principe des Gemiſchten***) und iſt eigentlich der das Seiende in ſeiner Mannichfaltigkeit denkende Nous, damit der Inbegriff des Weſens und Lebens (καὶ γὰρ τὸ ὂν τοῦτο πᾶν ἐστι νοητός νοῦς καὶ ζωὴ καὶ οὐσία), die Rückkehr (das τὸ ἐπιστρέφειν) in das Urerſte†).

Dieſe drei Triaden nun ſind das Daſein der oberſten Götter und in höherer Weiſe (μυστικῶς) die Offenbarung (die mittelbare Selbſtdarſtellung) des abſoluten Eins und Erſten, der unerforſchlichen abſolut-urſachlichen ſchlechthinnigen Vollkommenheit Gottes (τοῦ πρώτου θεοῦ), indem die erſte deſſen unſagbare Einheit, die zweite die unendliche Fülle aller Kraft, die dritte aber die allſeitige Wirklichkeit der Dinge enthält††).

---

*) Ib. p. 133. et 140.

**) L. l. c. 9. p. 135. u. 136., beſonders p. 140.

***) Τῆς γὰρ πρώτης τριάδος πάντα μὲν οὔσης, ἀλλὰ νοητῶς καὶ ἑνιαίως — — ἡ δευτέρα πάντα μὲν ἐστιν ἀλλὰ ζωτικῶς — καὶ ἀπειροειδῶς, ὥσπερ ἡ τρίτη κατὰ τὴν ἰδιότητα τοῦ μικτοῦ προεληλυθέν. Ib. p. 141.

†) Ib. p. 143.

††) Ib. p. 143. In Timaeum, p. 291. Ueber das Verhältniß dieſer drei höheren Triaden zu den Götterordnungen ſiehe beſonders Procl. Instit. Theol. c. 111., 147. u. 175.

Oder diese Triaden bilden in ihrem Ineinandergreifen und mittels der Selbstwiederholung in ihren einzelnen Momenten die concrete Totalität des Absoluten. Wie sehr nun auch Proklos in dieser Weise triadischer Abstufungen sich bemühen mag, Alles im Absoluten und das Absolute in Allem zu bestimmen und den Begriff desselben zu gewinnen, so bleibt er doch wegen der bereits bezeichneten Unsicherheit der Dialektik hinter der Aufgabe zurück, von der Bahn des logischen Erkennens abirrend und in mystischer Ueberschwänglichkeit sich verlierend. An die Stelle der Wissenschaft tritt theurgische Phantasterei und wundersüchtige Magie*).

Mit Proklos erreichte der systematische Neuplatonismus seine Vollendung, die sich in dem allgemeinen Resultate darstellt, daß das All seinem Wesen nach nur in dem Geiste ruht und dieser mit der sinnlichen Welt als solcher Nichts gemein hat, weßhalb denn die letztere selbst eigentlich ein Nichtiges ist. Hiermit tritt diese Philosophie an die äußerste Grenze des bisherigen Standpunctes der Idee und negirt ihn als den alleinigen und genügenden; sie bezeichnet damit zugleich auch den wahren Anfangspunct des neuen Stadiums ihrer Bestimmung. Der griechische Gedanke mochte die Welt des Gegebenen nicht verlieren, das Sinnliche nicht in reine Täuschung verschwinden lassen vor der geistigen Abstraction und Absolutheit; die neue Wendung aber dreht sich gerade um diese reine Uebersinnlichkeit der Idee, der Geisteswahrheit. Die nächste Speculation (z. B. die Philosophie des Joh. Scotus Erigena) geht von dieser absoluten Geistesidealität aus und wurzelt zunächst im Boden des Alexandrinischen Neuplatonismus.

Nach Proklos tödtete sich der Neuplatonismus gleichsam selbst, indem er über sein eigenes Grundprincip hinausging**), und endete zuletzt in völliger Negativität des Wis-

*) Theol. Plat. I., p. 69. seqq. Die triadische Darstellungsweise des Proklos erinnert bedeutend an ähnliche Versuche der neueren sogenannten Naturphilosophie, welche in Schelling's früherer Constructionsphilosophie ihren Typus hat.

**) Das Erste ist selbst über dem Eins (τὸ τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα) nach Damascius. De princ. 7.

sens *). Die philosophische Idee selbst bezeichnet hiermit den Abschluß ihres ersten historisch-organischen Cyklus. Bedeutsam genug geschieht dieses auf dem Schauplatze, wo sie die höchste Stufe ihrer organischen Bestimmtheit erreicht und den vollkommensten Sieg des Gedankens wie über die Unmittelbarkeit der Vereinzelung so über die Wahrheit der verständigen Abstraction gefeiert hatte. In Athen war es, wo 529 Justinian die (heidnisch-) philosophischen Schulen schließen ließ. Simplicius erscheint als der Letzte, dessen Name der Geschichte würdig war. Wir verdanken ihm Treffliches über Aristoteles; er war berufen, diesen König der Philosophen den Gedanken der Nachwelt näher zu bringen**).

Mit der Philosophie erstarb auch die Religion des Alterthums, um einer neuen ihr höheres Recht zu geben, dessen Macht sich längst erwiesen.

II. Moderne (christlich-germanische) Philosophie***).

Die philosophische Idee kann sich in ihrem Bestimmungsgange gegen das allgemeine Geistesbewußtsein nicht abstract verhalten, noch dem Grundprincipe allgemein-geistiger Metamorphose entfremden, vielmehr hat sie eben darin ihre Bedeutung, diese Grundstimmung und Allgemeinbewegung in ihrer nothwendigen Wesenheit aufzuzeigen und damit in ihrer substantiellen Wahrheit zu wissen. Zur eigentlichen Geschichte der Philosophie gehören deßhalb auch nur diejenigen Bestimm-

*) *Καὶ τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γινώσκειν ὧν μηδὲ θέμις, ἀδυνάτων ὄντων εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν.* Ibid.

**) Die Erzählung dieses Ausganges der griechischen Philosophie nach seinen näheren Umständen findet sich bei Agathias Hist. L. II., 30. seq.

***) Wir sehen hier ab von dem Streite, ob und wiefern es eine christliche Philosophie gebe, ebenso davon, wie Andere den Begriff fassen, und suchen in Folgendem die Sache möglichst historisch zu bestimmen.

ungen des Denkens, welche in der That ideal sind, d. h. als Strebungen gelten können, den Geist zu seinem Selbstbegriffe zu vermitteln, eben damit zu seinem Idealbewußtsein zu bringen. So wenig nun die antike Philosophie oder die philosophische Idee in ihrem antiken Organismus sich von dem eigenthümlichen Bildungsprincipe und Bildungsprocesse jener Zeit und Nationalität überhaupt getrennt hat und trennen konnte, ebensowenig wird dieses in ihrer neuen Metamorphose bezüglich der substantiellen Lebensdisposition des gesammten neuen Zeitgeistes möglich sein.

Das Grundprincip der antiken Geschichte hat sich als die real-ideale Geistigkeit ergeben, oder als der mit der Objectivität des Seins sich in ursprünglicher Identität setzende und bestimmende Geist, weßhalb die philosophische Idee dort gleichfalls diesen objectiven Standpunct consequent an sich geltend machte und in ihrem organischen Bestimmungsgange darstellte, anfangend mit der Unmittelbarkeit der reinen objectiv-realen Thesis oder Materialität und endend mit der real-idealen Synthesis an sich selbst, der Weltidealität. Die Mittelstufen zeigten selbst da, wo sie sich der subjectiven Abstraction zuneigten, doch immer objectiv-realen Ursprung und bezügliche Färbung. Auch in der subjectiven Negativität des Skepticismus hat sich die Macht der Subjectivität nicht schlechthin über die reale Objectivität gestellt, und doch enthielt schon diese relative Abstraction des Ichs in den nacharistotelischen Secten die Motive der Auflösung des wahrhaft antiken Standpunctes*). Das Grundprincip der modernen Weltgeschichte ist das der freien Geistessubjectivität an und für sich, so daß die Bestimmungsweise des Bewußtseins in ihrem wesenhaften Ursprunge und Fortgange von der subjectiven Selbstaf-

*) Bei Aristoteles selbst findet die abstractive Installirung (um so zu sagen) der logischen Subjectivität und Autorität in gewisser Hinsicht ihren Anfang. Wir haben oben (bei der Aristotelischen Philosophie) bereits das Bezügliche angedeutet. — Allein dieser subjectiv-ideale Standpunct konnte sich nicht rein selbstbestimmen und behaupten; er fiel unentwickelt mit der objectiven Wirklichkeit zusammen.

firmation als solcher anhebt, weßhalb denn die philosophische Idee in ihrem modernen Weltstadium sich gleich anfangs oder in ihrer anfänglichen Thesis (in der Scholastik) als abstract subjectiv-ideal ankündigt, indem sie die Welt der objectiven Realität gänzlich ignorirt und das Recht der Wahrheit nur der Jenseitigkeit des subjectiven Geistes zugesteht*). Es ruht aber die Wurzel dieser durchgreifenden Subjectivitätsaffirmation in zwei zusammentreffenden und zu immanenter Einheit verwachsenen Factoren, nämlich in dem Christenthume und dem Germanismus. Daß Beide in ihrer Einheit die eigentlichen Träger der ganzen modernen Geistesbildung, des gesammten modernen Lebens und Bewußtseins sind, kann ohne Verkennung der Geschichte nicht geleugnet werden. Modificationen nach einem Mehr oder Minder, nach der Verschiedenheit in dem Verhältnisse der Factoren oder auch nach Maßgabe der relativen Mitstimmung anderer Momente können das Princip als solches nicht verändern und den gemeinsamen Grundcharakter nicht wesenhaft bedingen. Daß das Christenthum die subjective Idealität (freilich nicht die abstract-egoistische) als solche anerkenne und darauf die Einheit des Göttlichen und Menschlichen gründe, erweiset sich aus seiner Urkunde wie seiner geschichtlichen Entwickelung**); die Subjectivität des Germanismus aber ist allgemein anerkannt und hat seine Bethätigung in Allem, was er von sich aus gestaltet und gewirkt.

Es erklärt sich nun hieraus, wie die moderne Philosophie ihrem allgemeinen Wesen nach christlich-germanisch sein müsse, ohne daß sie darum zu einer rein christlichen Philosophie in dem Sinne einer christlichen Religions-

*) Auch jeder neue wesenhafte Fortschritt der neuen Philosophie geht von der bestimmten subjectiven Affirmation aus (so namentlich bei Cartesius und Kant), welche ihre Spitze in der Absolutheit des reinen Begriffes hat, wie dieser sich gegenwärtig vielfach geltend zu machen sucht.

**) Diesem widerstrebt nicht, daß das Christenthum das menschliche Ich als absolut abhängig vom Göttlichen setzt, denn gerade in dieser Abhängigkeit giebt es demselben zugleich seine subjectiv-ideale Freiheit, seine wahre subjective Unendlichkeit.

philosophie werden möchte. Die christliche Bestimmungsart der philosophischen Idee kann übrigens direct (wie z. B. in der Scholastik) oder indirect sein, positiv oder negativ. Aehnliches gilt vom Germanismus, welcher sich hier tiefer und durchgreifender mit dem Christenthume verbunden hat und als Urprincip der Bildung behauptet, dort bedingter und beschränkter mitwirkt. Seine naturalistische Subjectivitätsstimmung wurde durch das Christenthum überwunden und in die Geistessphäre erhoben. So bildete sich der allgemeine Mittelpunct, nach welchem die Geistesbildung der neuen Welt und mit ihr die Philosophie gravitirt.

Das Eigenthümliche in der modernen Philosophie überhaupt (der antiken gegenüber) beruht also darin, daß die Idee von der Absolutheit ihrer Subjectivität ausgeht und sich innerhalb dieser ihrer Subjectivität rein an sich und durch sich bestimmen, somit sich schlechthin an und für sich oder eben in ihrer subjectiven Absolutheit begreifen will. Daß sie zu diesem Standpuncte nicht unmittelbar gelangen, sondern ihn erst dann einnehmen konnte, nachdem sie ihn sich selbst erobert, also ihre objectiv-reale Bestimmtheit überwunden hatte, folgt aus der Natur der Sache. Die Geschichte der antiken Philosophie enthält den Proceß dieser Selbsteroberung der subjectiven Idee. Darum mußte denn auch im Alterthume, wo wir den ersten eigentlichen Anfang des freien Gedankens (der Idee) gefunden haben, mit der äußersten Real-Objectivität, der Material-Bestimmtheit, begonnen und in consequentem Fortschritte durch alle Stufen der objectiven Denkbewegung gedrungen werden, um bei der Absolutheit der Subjectivität der Idee als solcher anzulangen, zugleich aber mußte auch dieses Ziel das Ziel des Stadiums der antiken Philosophie selbst sein. Die neue Metamorphose hob an, nachdem die erste sich vollständig abgeschlossen hatte und so das Motiv wurde zu weiterer Fortbildung. Ein neues Stadium eröffnete sich für die Idee durch sie selbst; sie begann ihren zweiten Proceß von dem Puncte aus, welchen sie als den reinen Endpunct ihres ersten gewonnen hatte.

Was nun den Fortschritt des Gedankens in dieser neuen Gestaltung selbst angeht, so kann dessen inneres organisches

Wachsthum nicht so bestimmt und articulirt aufgewiesen werden, als solches bei seiner antiken Bestimmungsweise möglich war. Einmal gestattete dort die organische Abgeschlossenheit der Nationalität, mit welcher der Organismus der Idee sich vereinte, eine deutlichere und gleichsam anschaulichere Hervorbildung der letzteren, dann aber lag auch selbst in der objectiven Haltung der Fortbewegung der Grund einer bestimmteren Abgrenzung und formelleren Gliederung, während die neue Bahn über die Schranken der Volksgeschichte hinausgeht und sich aus der Positivität der Weltgegenständlichkeit in die unbestimmte Unendlichkeit der subjectiven Innerlichkeit mehr oder minder zurückzieht. Dennoch kann auch hier ein organisch-substantieller Bestimmungsgang im Wesentlichen nicht verkannt werden, dessen Stufen oder untergeordnete Metamorphosen sich im Allgemeinen aufweisen und als Leitungspuncte der geschichtlichen Darstellung bezeichnen lassen.

Zuvörderst bietet sich bei'm Ueberblicke des ganzen Verlaufs der neuen Geschichte der Philosophie eine zweifache Hauptstellung der Idee. Einerseits nimmt der Gedanke seine absolute subjective Voraussetzung als eine jenseitig-absolute Thatsache, welche er als solche mit sich zu vermitteln sucht; andererseits behauptet er den Standpunct der reinen subjectiven Selbstthatsächlichkeit, d. h. er setzt sich als sein eigenes subjectiv-aprioristisches Princip absolut voraus, um so in sich und aus sich den absoluten Selbst-Begriff zu gewinnen. Dort beginnt das Denken mit Gott, hier mit sich selbst. So ergeben sich auf der Grundlage jener zweifachen Stellung der philosophischen Idee zwei Hauptperioden der Geschichte der modernen Philosophie, welche der Sache nach als theologischer und als transcendentaler Idealismus charakterisirt werden können, das Letztere, insofern die eigenthümlich-wesentliche Bedeutung des Transcendentalismus im Allgemeinen darin gefunden werden darf, daß die selbstbewußte Subjectivität (direct oder indirect) als das Princip der objectiven Bestimmung vorausgesetzt wird*). Dem äußerlichen Bezuge nach mag die Ent-

*) Daß der transcendentale Idealismus dem Namen nach erst mit Kant

wickelung des ersten Stadiums unter die Kategorie des Mittelalterlichen, die des zweiten unter jene der neuen Zeit gestellt werden.

Der Verlauf der ersten Periode beginnt mit Johannes Scotus Erigena und schließt mit Baco von Verulam. Sie geht durch zwei Epochen, welche als Scholastik und Antischolastik bezeichnet werden können.

Die zweite Periode, welche mit Cartesius anfängt und sich bis in die Gegenwart fortzieht, begreift drei Epochen, von denen die erste als logischer (Cartesius — Leibnitz), die zweite als psychologischer (Locke — Hume) und die dritte als absoluter Transcendentalismus (Kant bis auf die Gegenwart) im Allgemeinen charakterisirt werden mag*).

---

hervortritt und sich hier in dieser Benennung auch zuerst mit seiner ganzen subjectiven Bestimmtheit setzt, beweist nichts dagegen, daß er in der That Princip und substantieller Inhalt der ganzen neuen Philosophie ist, so daß selbst Spinoza's sogenannter Pantheismus in seinem Grundwesen auf der Basis dieses Idealismus ruht. Gleiches gilt von den psychologischen Strebungen des 18ten Jahrhunderts, welche, ihrer empirischen Haltung ungeachtet, doch dieser Richtung wesentlich angehören, denn ihr Anlehnungspunct ist überall das transcendentale (vorausgesetzte) Ich. Der Grundsatz des Cartesius greift durch alle späteren Gedanken hindurch, und diese sind nur weitere Bestimmungen desselben, sei es in positiver oder negativer Weise.

*) Es ist kurz vorhin schon darauf hingewiesen worden, wie auch die empirische Psychologie der englischen und englisch-französischen Schule während des achtzehnten Jahrhunderts unter die Kategorie des Transcendentalismus gestellt werden kann, insofern nämlich dieser sein allgemeines Wesen darin hat, daß der subjectiv-ichheitliche Standpunct als der eigentliche Gravitationspunct festgehalten wird. Daß selbst die (Hegel'sche) Philosophie des absoluten Begriffes nur die äußerste Consequenz dieses Tanscendentalismus und, näher bestimmt, die Spitze des transcendentalen Absolutismus bilde, indem die subjective Ichheit des Denkens in das absolute Selbstbewußtsein des Geistes an und für sich hinüber vermittelt wird, kann schwerlich verkannt werden und soll unten weitere Nachweisung finden.

Erste Periode.

Theologischer Idealismus.

(Die Philosophie des Mittelalters. 900 — 1600. Oder: von Johannes Scotus Erigena bis Baco von Verulam incl.)

Wir sehen ab von den äußerlich-chronologischen Grenzen des Mittelalters und halten uns bei der Bestimmung des periodischen Umfangs an den Zusammenhang des Gedankens als solchen. Es kommt also darauf an, ob und wie weit sich ein eigenthümliches Princip und ein darauf bezüglicher bestimmter Standpunct des Denkens setzt und in seiner Sphäre vollzieht. Diese Vollziehung aber kann theils positiv, theils negativ vor sich gehen, indem einerseits das Princip seinen möglichen Inhalt als solchen schlechthin entwickelt und hervorstellt, andererseits gerade durch diese an und für sich vorschreitende Bewegung seine abstracte Einseitigkeit zum Bewußtsein bringt und die Negation des Gedankens selbst gegen die absolute Berechtigung seines bisherigen Standpunctes aufruft.

Bereits oben ist nun ein solches eigenthümliches Princip nebst dem daran geknüpften Standpunct des philosophischen Denkens für das Mittelalter bezeichnet worden, und zwar darin, daß die Jenseitigkeit des abstracten selbstbewußten Geistes, also der absoluten Subjectivität als eine aprioriſch-gegebene Wahrheit vorausgesetzt und in dieser aprioriſchen Unmittelbarkeit, mithin eben als Voraussetzung, Princip und Gegenstand des Denkens zugleich sein soll. Die positive Seite des Processes bethätigt sich nun hier darin, daß die religiös-dogmatiſche Bestimmtheit jenes Princips auch als die philosophiſche Bestimmtheit der Idee aufgewiesen und mithin die Identität des positiven Glaubens und des speculativen Wissens im Begriffe dargestellt werden soll, die negative Seite aber erscheint eben in der Aufhebung dieser dogmatiſchen Absolutheit und Gebundenheit des Gedankens durch das Denken selbst. Der geistige Standpunct bleibt insofern derselbe, als es überhaupt noch zu keinem immanent freien Selbstprocesse des ſchlechthin von ſich ſelbſt abhängigen Denkens kommt.

— Die auf diese Weise sich ergebenden zwei Epochen der mittelalterlichen Philosophie bezeichnen wir als Scholastik und Antischolastik, wodurch auch die Gemeinsamkeit des Gedankenbezuges angedeutet wird.

Erste Epoche.

Scholastik.

(Von Johannes Scotus Erigena bis Raimund von Sabunde incl.) [Von 900 — 1450.]

Das Mittelalter, insoweit es namentlich in seiner engeren historischen Begrenzung aufgefaßt wird, zeigt das Streben des gebildeten Geistes, sich der barbarischen Unmittelbarkeit zu bemächtigen und im Bewußtsein seiner subjectiven Idealität eine neue Welt seines Wirkens zu vermitteln. Der christliche Glaube war das Princip, auf dessen Grunde die Weltgeschichte aus der Form der Völkerbesonderheit in die der Gemeinschaft des Menschlichen, also auch in die der Einheit der Völker übergehen sollte. Ein gewaltiger und bedeutsamer Proceß des Geistes begann hiermit sich zu entfalten. In ihm begegneten sich zwei Momente, nämlich das der nationalen Ursprünglichkeit der neu auftretenden Völker und das der geistigen Allgemeinheit der festgestellten Cultur. Es war natürlich, daß beide Momente sich anfangs in abstracter Gegensätzlichkeit verhalten mußten, und daß namentlich das Geistige sich in fertiger Aeußerlichkeit jenem gegenüber bewegte, um in der Weise der Autorität seine höhere Macht geltend zu machen. Die Form dieser abstracten Geistigkeit war aber eine zweifache, nämlich die der antiken Tradition*) und die des kirchlich-christlichen Dogmatismus. Beide verbanden sich zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit und bildeten so die Gestalt, in welcher die gegebene Geistesmacht ihr Recht

*) Die antike Tradition bestand einerseits in den encyklopädischen Abstractionen aus der römischen Bildungswelt (Marcianus Capella, Boëthius, Cassiodorus), hier und da verbunden mit einer dürftigen Kenntniß der classischen Literatur, andererseits in den mangelhaften Reproductionen griechischer Philosophieen, z. B. des Neuplatonismus, des Aristotelismus, wie solches hinlänglich bekannt ist und weiterer Erörterung nicht bedarf.

und ihre Herrschaft zu behaupten suchte. Es war die Form der Schulwissenschaft als solcher, d. h. insofern sie als Inhaberin des an sich fertigen geistigen Inhalts die Stellung des abstracten Fürsichseins dem weltlichen Reiche gegenüber einnahm. Die ganze Wissenschaft des Mittelalters hat diesen Charakter. Die abstracte Schule (angehörig der Kirche und dem kirchlichen Stande) war die Pflegerin der beschränkten Interessen des Geistes, dem die wahre Realität der wirklichen (inneren und äußeren) Welt meistentheils verschlossen blieb. Diese dogmatische Schulabstraction suchte der Geist nun in zweifacher Richtung zu bethätigen, indem er sich einerseits gegen das Princip und die Macht des Barbarischen als berechtigte Autorität durchsetzen wollte, andererseits zugleich seine eigene objectiv-abstracte Positivität nach ihrem an sich gesetzten Inhalte bearbeitete, woraus dann die doppelte Folge sich ergab, daß zunächst eine unlebendige Formalität die Stelle wahrhafter geistiger Substanz vertreten mußte, später aber auch in diesem formalen Selbstbehandeln allmälig das Bewußtsein der Nothwendigkeit subjectiv-objectiver Freithätigkeit heranwuchs, was freilich nur in dem Maße geschehen konnte, als die abstractive Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Grundprincipien der ganzen Zeit, zwischen dem barbarischen Subjectivismus und der objectiven Geistesautorität sich ausglich und das Reich der Welt gemach zugleich als das Reich des Geistes anerkannt wurde.

So nun hervorgegangen aus der Schulabstraction und getragen von der Schulformalität, kann die gesammte Wissenschaftlichkeit des Mittelalters Scholastik genannt werden*).

---

*) Dem wissenschaftlichen Standpuncte nach fiel die Theologie im Allgemeinen mit der Philosophie zusammen, und obgleich später (z. B. in Paris gegen Ende des 13ten Jahrh.) eine Art von Absonderung eintrat, so blieb doch Princip und Methode im Ganzen dasselbe — eben scholastisch. — Auch die arabische und jüdische Gelehrsamkeit trägt diesen Charakter und kann daher unter jenem Namen mitbefaßt werden. Die griechische Geistesstrebung, obwohl lebendiger innerhalb der antiken Tradition, konnte doch im Ganzen gleichfalls den Standpunct objectiv-abstracter Bewegung nicht überwinden, und war ihrerseits theils von der kirchlichen Positivität behindert, theils von der Barbarei, wenn auch in anderer Art, bedingt. — Die mystischen Richtungen

Ihrem allgemeinen Wesen nach hat diese Wissenschaft theologischen Charakter, doch so, daß das philosophische Moment sich fast durchgängig hinzudrängt, und die Theologie erst in dieser Verbindung mit der Philosophie den Namen der Scholastik führt. Es sind somit in der Scholastik zwei Factoren zu unterscheiden, nämlich der des Begriffes und der der kirchlich-dogmatischen Positivität. Da aber einerseits der Begriff sich als ein traditionell fertiger aufdrängte, andererseits die dogmatische Wahrheit sich als eine objective Autorität feststellte, so mußte die Einheit beider wohl nur eine äußerliche bleiben, und die freie ideale Immanenz konnte vor der bloß formalen Arbeit des Denkens nicht durchdringen. Der Begriff durfte sich des Dogma nicht selbstständig von sich aus bemächtigen, und obwohl der inhaltlich-bestimmte Glaube sein Ziel war (**credimus ut intelligamus** nach Anselm), so gelangte er doch nicht zur substantiellen Innerlichkeit der Sache, sondern eben nur zu einer formalen Technik oder höchstens zu accommodativer Anwendung seiner Bestimmungen auf eine schlechthin postulirte Voraussetzung. Die wahre Speculation, welche mit dem Denken als der absoluten Thatsache und reinen Voraussetzungslosigkeit anzufangen hat, konnte nicht zur Herrschaft kommen, da der Anfang außer dem Gedanken genommen werden mußte, also von einem objectiv aufgedrungenen Principe und Inhalte abhängig war. In dieser historisch gegebenen und, obwohl geistig bestimmten, doch insofern dem freien Gedanken äußerlichen, Voraussetzung liegt nun der Grund, daß die scholastische Philosophie, wie sie auch sonst ringen und arbeiten mochte, nicht zur begriffsmäßigen Selbstwissenschaftlichkeit gedeihen konnte.

Jene äußerlich-objective Voraussetzung für den Gedanken ist bereits festgestellt und ausgesprochen in der vormittelalterlichen Kirchlichkeit*), so daß die spätere Begriffsstrebung

---

der mittelalterlichen Philosophie werden oft ohne gehörigen Grund der Scholastik gegenübergestellt; sie haben dem Wesen nach dasselbe Princip.

*) Lactantius (Institt. div. IV., 30.) sagt bereits von der Kirche (der katholischen gegenüber den Ketzereien): **Hic est fons veritatis.**

ganz eigentlich dort ihr scholastisches Princip hat, welches so lautet: Der subjective Geist des Menschen (die Vernunft) kann von sich aus zu keiner Wissenschaft kommen, diese muß ihm äußerlich gegeben, geoffenbart werden durch göttliche Unmittelbarkeit; seine Aufgabe kann nur die sein, daß er diese Offenbarung als solche in sich aufnimmt und zwar schlechthin gläubig, d. h. mit dem Herzen (in corde sapientia est) und auf die Autorität der Kirche*). In näherer Weise wird dieß Princip formulirt in dem Satze, daß die wahre Religion und die wahre Philosophie einerlei seien (veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam)**). Wie wir bereits gesagt haben, bringt dieser Standpunct es mit sich, daß mit dem objectiven Glauben, statt mit

*) Schon bei Clemens von Alexandrien (Strom. VII. p. 755.) findet man dieses Princip angedeutet, und es tritt bald darauf mit aller Entschiedenheit hervor. So sagt Lactantius (l. c. III., 3.): Scientia ab ingenio venire non potest, nec cogitatione comprehendi, quia in se ipso habere propriam scientiam non hominis, sed dei est. Mortalis autem natura non capit scientiam, nisi quae veniat extrinsecus. Cf. ib. c. 13. Desgleichen Idem De ira dei c. 1. Lumen autem mentis humanae Deus est, quem qui cognoverit et in pectus admiserit, illuminato corde mysterium veritatis agnoscet. — Bei Irenäus heißt es (advers. haeres. III., 4.): Non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab ecclesia sumere. Hiermit ist die früher angedeutete Stelle des Lactantius Inst. div. IV., 30. zu vergleichen. Später findet man bei Anselm diese kirchliche Basis der Philosophie bestimmter hingestellt (De fide trin. c. 2.): Nullus christianus debet disputare, quomodo, quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo — — quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, deo gratias agat, si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum.

**) Augustin. De vera relig. c. 5. Johannes Erigena. De div. praedest. p. 111. cf. Lactant. Institt. div. IV., 3. Ubi sapientia cum religione inseparabili nexu cohaeret, utrumque verum esse necesse est.

der freien Subjectivität des Denkens (der Vernunft) anzufangen sei, woraus dann weiter folgt, daß die Philosophie in der That nichts Anderes sein kann als das Streben, den objectiv-gegebenen (kirchlich-dogmatischen) Glaubensinhalt als solchen, d. h. in seiner fertigen Bestimmtheit, zu begreifen, also eine theologische Religionsphilosophie*).

Es ist schwer, die verschiedenen Phasen und Formen der Scholastik nach einer sachlichen und begrifflichen Anordnung darzustellen, weil eben in ihr und ihrer Gestaltung keine rechte Immanenz der Idee (auch nicht in der mystischen Richtung) sich bethätigt, mithin keine organische idealbegriffliche Fortbewegung mit Bestimmtheit hervorzuheben ist. Am nächsten möchte man wohl der Wahrheit kommen, wenn man zunächst das Princip der gesammten Scholastik, nämlich die Einheit der Philosophie und Religion, und hiermit die unterschiedliche Geltendmachung desselben oder das Moment der verschiedenen Stellung der Denkstrebung zu der kirchlichen Positivität als allgemeine Grundlage der Darstellung nimmt, dabei die Hauptformen der Gesammtrichtung hervorhebt und nach ihrem jedesmaligen Bezuge theils zu einander, theils zu den allgemeinen Kategorieen der Nominalismus und Realismus bezeichnet.

Geht man nun von dem bezeichneten Standpuncte aus, welcher sich in der jeweiligen accommodativen Stellung des Gedankens zu der theologischen Objectivität bethätigt, so läßt sich zunächst eine Art vorbereitendes und einleitendes Stadium, dann ein zweites der einheitlichen Verbindung

*) So heißt es bei Johannes Erigena (De div. praedest. p. 111): Quid est de philosophia tractare, nisi verae religionis — — regulas exponere? Womit zu vergleichen Anselm v. Canterbury (Proslog. c. 1.). Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Dasselbe wird ebendaselbst (Prooem.) ausgedrückt durch fides quaerens intellectum. Hierher gehört auch eine Stelle in den Briefen desselben Scholastikers (Ep. II., 41.). Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere. Desgleichen in der Schrift: Cur deus hom. I., 2. Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

und Ausgleichung, endlich ein drittes der Trennung und Wiederauflösung dieser Verbindung unterscheiden. Uebersehen darf hierbei nicht bleiben, daß die scholastische Philosophie, sowie sie an sich durch keine äußerlichen Momente, sondern durch die Geistesmetamorphose selbst motivirt wurde, so auch zunächst nicht durch äußerliche Geschichtsverhältnisse, vielmehr wesentlich durch ihre eigene Natur, um so zu sagen, durch eigene Selbstverneinung sich auflöste, und in dieser Auflösung, welche mit der absoluten Veräußerlichung der Idee zusammentraf und darin ihr nothwendiges Motiv hatte, die eigenste Vermittelung enthielt zu der nachfolgenden reformatorischen Stufe des Geistes. Die Reformation hat hier ihre eigentliche ideale Begründung, ihr wahres Empfängniß. Der Geist brach durch sich selbst die Fessel seiner absoluten Aeußerlichkeit; die Philosophie, welche geholfen, die Idealität des Glaubens in ihrer Selbstentäußerung zu befestigen, war das Princip der Zurückführung derselben in die Heimath ihrer Subjectivität — die Philosophie ist die wahre Mutter der Reformation*).

Die Formen der scholastischen Philosophie particularisiren sich in manchfaltigen Abschattungen, insofern man einzelne Gesichtspuncte verfolgen will. So kann hier mehr die speculative, dort die formal-systematisirende Richtung unterschieden werden, wobei wiederum bald die rein theistische, bald die pantheistische Grundauffassung nüancirend vorschlägt. Dazu kommt in Absicht auf Behandlung der durchgreifende Unterschied des begrifflichen und des unmittelbar beschaulichen Gesichtspuncts, woraus sich die dialektische (eigentlich logisch-wissenschaftliche) und die contemplative (mystische) Methode ergab. Wenn jene vielfach in die abstracteste Formalität ausartet, so tritt diese nicht sel-

*) Occam, Wicliffe, Gerson, Sabunde nebst anderen Scholastikern, namentlich Nominalisten und Mystikern, sind die rechten Vorläufer der Reformation. Der Nominalismus hatte von seinem Grunde aus das subjective Moment des Geistes zu seinem eigentlichen Wesen, obwohl dieses sich nicht stets und überall als solches rein bestimmen und geltend machen konnte. Die Reformation ruht ihrerseits in diesem Momente.

ten auf die Grenze theosophischer Vertiefung und individueller Askese. In allen diesen Formen aber gaben die antiken philosophischen Standpuncte des Platonismus, Neuplatonismus und Aristotelismus die Anlehnungspuncte, so daß nach Maßgabe der Herrschaft des Einen und des Anderen oder der Beziehung derselben auf einander unterschiedliche Modificationen auch der theologisch-religiösen Richtung gebildet wurden. Unter Anderem ruht zunächst auf dieser Grundlage die durchgreifende Spaltung zwischen dem sogenannten Realismus und Nominalismus, welcher vornehmlich im Gebiete der dialektischen Scholastik sich geltend machte und bei aller Unklarheit des Verhältnisses doch mit ernster Polemik behauptete und die theologische Philosophie selbst in zwei Lager trennte. Platon und Aristoteles waren die bezüglichen Autoritäten, und je weniger nach dem damaligen Standpuncte literarischer Studien begriffen, desto leichter mochten sie den Parteien zu Führern bei ihren dogmatischen Speculationen und Fehden dienen. Dieses Verhältniß, welches dadurch für die mittelalterliche Philosophie höchst bedeutsam erscheint, daß es nicht nur die Denkbewegung überhaupt belebte, sondern auch die gänzliche Unterjochung derselben durch die dogmatische Absolutheit verhinderte, betrifft den metaphysischen Gegensatz zwischen dem allgemeinen und besonderen Sein und läßt sich im Wesentlichen auf die Frage zurückführen, ob den Allgemeinbegriffen (**Universalia**) eine selbstständig-abstracte, d. h. eine vor und außer den Individuen gegebene (aprioriſch-ideale) Realität zukomme (**Universalia ante rem**), nach Weise der Platonischen Ideen*), oder ob dieselben, mehr der Aristotelischen Lehre gemäß, nur mit den Einzeldingen, als deren Formen, wirklich seien (**Universalia in re**), nämlich als concrete Wesenbestimmtheiten in der Einheit der Form und Materie, woraus dann zuletzt von Vielen die Folgerung gezogen wurde, daß das Allgemeine außer den Einzelwesen nur in

*) Das, was Aristoteles als ἓν παρὰ τὰ πολλὰ in der Platonischen Ideenlehre bezeichnet (Anal. post. I., 11.) und worüber er in der Metaphysik (I., 6.) sich so ausdrückt: *Κατὰ μέθεξιν εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων [ὁμώνυμα] τοῖς εἴδεσι.* Siehe oben die Platonische Philosophie.

subjectiven Abstractionen bestehe und eigentlich (in äußerster Consequenz) nichts sei als ein abstractes Wort (Universalia post rem)*).

Diese metaphysische Polemik hatte nun aber (der ganzen Stellung der Scholastik gemäß) einen wesentlich theologischen Bezug und fand hauptsächliche Anwendung auf die Lehre von der Dreieinigkeit, indem beide Parteien sich durch ketzerische Consequenzen, welche in Betreff dieses Dogma die eine aus dem metaphysischen Principe der anderen zu ziehen suchte, zu widerlegen bemüht waren**). Uebrigens nahm dieser Streit im Verlaufe der Scholastik die Modificationen an, welche der Proceß des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie überhaupt mit sich brachte. Von den besonderen Abschattungen abgesehen, ist im Allgemeinen zwischen älterem und neuerem Nominalismus und Realismus zu

---

*) Stilpo scheint diesen extremen Nominalismus vom Megarischen Gesichtspuncte aus zuerst hervorzuheben, wenigstens nach Diog. L. II., 119., wo es heißt: ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη. Allein das, was an dieser Stelle unmittelbar beigefügt wird, beweis't vielmehr das Gegentheil, worauf bereits Hegel (Vorl. über die Gesch. d. Philos., Bd. II., S. 141., ff. 1ste A.) in scharfsinniger Weise aufmerksam gemacht hat. Nach unserer Ansicht dürfte auch der bezügliche Stilponische Satz (welchen indeß Simplicius [Phys. f. 26. a.] den Megarikern überhaupt zuschreibt), nämlich ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι, keinen Beweis für jenen nominalistischen Standpunct abgeben. Cf. jedoch Plut. adv. Colot. 33. Uns scheint es, als ob Stilpo gerade das richtige Verhältniß angedeutet habe, welches darin liegt, daß überhaupt keinerlei wesentliche Abstraction zwischen dem Allgemeinen und Besonderen gelte, daß vielmehr das Allgemeine in immanenter Continuität der substantiellen Positionen die wahre Realität bilde, diese mithin in der Identität des Allgemeinen und seiner individuellen Concretion beruhe und darnach überall aufzufassen sei. Aristoteles hat diese Ansicht unverkennbar zur Grundlage seiner Philosophie gemacht, ohne sie jedoch mit angemessener Entschiedenheit, Bestimmtheit und Sicherheit auszuführen, weßhalb dann allerdings von ihm die nominalistische Richtung ihren Ausgangspunct nehmen mochte. Siehe oben die Aristotelische Philosophie. Besondere Vergleich. verdient deßfalls noch Ar. De An. II., 3.

**) So folgerte Anselm von Canterbury aus der Lehre des Roscellinus (des Urhebers des Nominalismus) den Tritheismus und bewirkte Verdammung und Widerruf derselben auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092). Cf. Anselmus, De fide Trin. c. 2.

unterscheiden; letzterer bildete sich im dreizehnten Jahrhunderte, und zwar unter Anführung einerseits des Thomas von Aquino, andererseits des Johann Duns Scotus, indem jener Haupt der Realisten, dieser der Nominalisten (von nun an Formalisten) wurde. Der Streit ging von da unter der neuen Benennung Thomisten und Scotisten bis zu Ende der Scholastik fort, so, daß sein Ausgang, wie schon bemerkt worden, den Anfang der reactiven (antischolastischen) Bestrebung bezeichnet *).

Was nun die folgende Darstellung angeht, so kann sie sich nur auf die wesentlichsten Bestimmungen und Gesichtspuncte beziehen, insoweit dadurch der eigenthümliche philosophische Geist dieser Epoche an sich und nach seiner Stellung im Totalorganismus der neuen Metamorphose der Idee überhaupt zum Verständniß gebracht werden kann. Es dürfte dieser Zweck sich wohl am beßten erreichen lassen, wenn die kurz zuvor bezeichneten drei Stadien nach ihrem inneren Zusammenhange vorgeführt werden, und zwar so, daß dabei der durchgreifende Unterschied der dialektischen und mystischen Form nach ihrem jedesmaligen Verhältnisse zur Berücksichtigung kommt.

Wie oft nun auch das Besondere der scholastischen Philosophie durch falsche Subtilität und abstracte Leerheit zurückstößt und dem idealen Gedankengange widerstrebt, so ist doch bei genauerer Bekanntschaft mit den vornehmsten Erzeug-

*) Die beiden Standpuncte, der Platonische und Aristotelische, wurden in dieser neuen Phase des Streites mehr oder weniger einander genähert, selbst hier und da unvermerkt gegen einander verwechselt. So begegneten sich beide Parteien in dem Zugeständnisse der Realität der Universalien und trennten sich bloß in der Art, wie sie diese Realität gelten lassen wollten, indem die Scotisten die Universalien nur für ideale Realitäten im göttlichen und menschlichen Verstande hielten, in der Wirklichkeit jedoch das Allgemeine in der einheitlichen Individualität setzten, während die Thomisten diese Ideal-Realität des Universellen zugleich als dinglich-gegebene (Real-Realität) annahmen, (non repugnat individuatio intelligibilitati seu universalitati. Thomas.) Thomas geht bei der Demonstration seiner Ansicht zuletzt aus dem Platonischen Gesichtspuncte fast ganz in den Aristotelischen hinüber (z. B. De ente et essent. c. 3. et 5.), während Duns Scotus oft so ziemlich in Platon's Sphäre hinübertritt. (Cf. Commentar. in Mag. Sent. l. I., dist. 3. quaest. 4.)

nissen dieser Epoche, der idealen Unselbstständigkeit des Gedankens ungeachtet, die ernste Anstrengung des Geistes, sich selbst zu behaupten inmitten der objectiv-äußerlichen Bedrängniß, wobei die tiefsten speculativen Andeutungen und Anschauungen hervortreten, anzuerkennen, selbst zu bewundern *).

a) Erstes Stadium der Scholastik. (Einleitende Vorstufe.)

Die Scholastik hat ihr eigenthümliches Wesen in der philosophischen Auffassung des Dogma nach seiner kirchlichen Positivität oder nach seiner theologischen Gegebenheit. Sie konnte sich mithin erst dann ihrem Begriffe gemäß verwirklichen, als einerseits das Dogma in seinen Hauptrichtungen hinlänglich begründet und objectiv bestimmt (theologisirt) war, andererseits die Philosophie das Bewußtsein des gemeinschaftlichen Strebens mit ihr näher festgestellt hatte. Was jene erste Voraussetzung angeht, so zeigt das achte und neunte Jahrhundert eine Art von Consolidirung der wesentlichen Glaubens-Artikel, wir meinen die der Dreieinigkeit, des Abendmahls und der Gnade. Die Erlösung und Versöhnung wurde von Anbeginn gewissermaßen als die absolute Grundlage und als der eigentliche substantielle Mittelpunct der gesammten christlichen Religionsverhältnisse betrachtet und daher weniger zu einer besonderen dogmatischen Articulirung herbei gezogen; dennoch bildeten sich auch hierin damals die Grundzüge, nach denen später (seit Anselm) eine nähere dogmatische Behandlung vorgenommen wurde. Sowie nun diese Momente den hauptsächlichsten Inhalt der Theologie ausmachten, so wurden sie auch vornehmste Gegenstände der philosophischen Auffassung. Wichtig ist in Absicht auf die historische Einleitung der Scholastik von dieser theologischen

*) Schon früher wurde dieses hier und da anerkannt, und der einseitige Standpunkt des überklugen Verstandes des achtzehnten Jahrhunderts, den Meiners in Absicht auf die Geistesstellung des Mittelalters gleichsam in sich personificirte, geziemend abgewiesen. Wir erinnern außer vielen andern nur an Leibnitz, welcher z. B. von den Scholastikern sagt: „Scholasticos agnosco abundare ineptiis, sed aurum est in illo coeno.“

Seite Johannes von Damaskus, dessen Werk: „Expositio orthodoxae fidei“ *), obwohl zunächst den Abschluß des griechisch-kirchlichen Dogma's enthaltend, für die Theologie des Abendlandes die eigentliche Basis und der Anhaltpunct weiterer dogmatischer Construction wurde. Gleiche Bedeutsamkeit gewannen in dieser Beziehung die Schriften des vorgeblichen Dionysius Areopagita, welche ihrem ersten Ursprunge nach freilich in frühere Jahrhunderte zurückgehen **), aber doch erst durch die lateinische Uebersetzung des Johannes Erigena im neunten Jahrhundert der abendländischen Wissenschaft näher zugänglich wurden und nun ein zweites Hauptbaustück der mittelalterlichen Theologie bildeten. Beide Schriften haben darin für die scholastische Philosophie eine besondere einleitende Bedeutung, daß sie gewissermaßen als Grundlagen dienten für die zwei Hauptformen derselben, nämlich die dialektische oder eigentlich scholastische und die mystische, indem jene sich vornehmlich an die Dogmatik des J. Damascenus hielt, während der Areopagite der Vormann der Mystik wurde.

Was die philosophische Seite der Scholastik angeht, so bildete sich ihre Vorstufe zunächst zum Theil selbst mit und in jener dogmatischen, insofern sowohl das Lehrgebäude des Joh. Damascenus, als auch die theologische Auffassung und Anschauung des Dionysius unter philosophischer Mitwirkung gebildet wurden. Dort waren es Aristotelische Principien und Aristotelische Dialektik, welche den Ausbau bedingten, hier lagen neuplatonische Elemente und Beziehungen zum Grunde. Abgesehen von dieser mittelbaren Geltendmachung der Philosophie, fand sie aber auch ihre eigene und besondere Beachtung (wiewohl hauptsächlich nur in Rücksicht auf Theologie). So könnte zuvörderst bis auf Boëthius (in's sechste Jahrhundert) zurückgegangen werden,

*) Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, eigentlich der dritte Theil eines größeren Werks, betitelt Πηγὴ γνώσεως.

**) De hierarchia coelesti. De hierarchia ecclesiastica. De nominibus divinis. Besonders De theologia mystica. Ihre förmliche Abfassung mögen diese Schriften wohl nicht vor dem fünften Jahrhundert erhalten haben.

dessen philosophische Werke (namentlich Commentare über die logischen Schriften des Aristoteles) *) sammt denen des Cassiodorus die Hauptgrundlage der christlichen Schulbildung seit dem sechsten Jahrhundert ausmachten **). Näher stehen Beda († 735) und besonders Alcuin († 804), welche sich zum Theil an die eben genannten Vorgänger anlehnten. Jener hat in seinen zahlreichen Werken die philosophischen Beziehungen im Geiste der Zeit berücksichtigt, theils in der Weise der Mystik des Proklos, theils nach Aristotelisch-formaler Dialektik. Später behandelte Alcuin die philosophischen Fragen, indem er die Schulwissenschaften (das Trivium und Quadrivium) besonderer Darstellung unterzog ***). Doch alle diese Bestrebungen waren ohne bestimmten Charakter und, man möchte sagen, ohne systematische Individualität. Beides vereinte Johannes Scotus Erigena, welcher um die Mitte des neunten Jahrhunderts in der Blüte seines wissenschaftlichen Lebens stand. In diesem Denker zeigt sich zuerst das bestimmte, selbstbewußte Streben des Gedankens, sich als solcher mit der theologischen Religionssubstanz auszugleichen, indem er diese auf dem Grunde seiner Einerleiheit mit ihr zu durchdringen und zu seiner Bestimmtheit zu machen suchte†). Doch waltet bei Erigena noch das philosophische Moment vor, die Speculation erhebt sich, ohne es sich selbst zu gestehen, über den rein positiven Standpunct der Theologie und bewegt sich mehr in der Sphäre der allgemein theologischen Ideen, als daß sie die concreten kirchlichen Formen festhielte, weshalb denn auch die speculative Deutung hin und wieder über die Grenzen des Dogma und seine auto-

*) Seine Schrift: De sancta trinitate hat scholastische Färbung.

**) Auch das Satyrikon des Marcianus Capella gehört dahin.

***) Tennemann, Gesch. der Ph. Bd. VIII. Abth. 1.

†) Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque etc. De praedest. bei Maugin (Collect. vett. autt. etc.) T. I. P. I. p. 111. — Ueber Joh. Erigena haben außer Andern insbesondere geschrieben: Hjort (Joh. Erigena, oder von dem Ursprunge der christl. Philos. 1823), und Staudenmaier (J. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, 1834).

ritätische Basis (die Kirchenväter) hinausging *), darum auch der ketzerischen Abweichung zunächst polemisch (von Anselm) und später kirchlich beschuldigt wurde. Wegen dieser speculativen Freiheit, welche die feste kirchliche Stellung noch nicht gewonnen hatte und den dogmatischen Standpunct noch nicht zu ihrem absoluten Ausgangs- und Beziehungspuncte nahm, gehört er nur noch zu den nächsten Vorläufern der eigentlichen Scholastik und auf die einleitende Stufe derselben.

Die speculative Grundlage bildet bei ihm der Neuplatonismus, in der Weise der Mystik des vorgeblichen Areopagiten (dessen Werke er, wie oben angeführt, übersetzte und vor Allen schätzte) **) aufgefaßt und durch Platonische sowie Aristotelische Gedanken hin und wieder modificirt. Man kann deshalb seine ganze Philosophie einen neuplatonisirenden Katholicismus (nach dem damaligen Begriffe des Wortes) nennen ***). Das Wesen derselben ist absoluter Idealismus und erinnert in manchen Bestimmungen überraschend an die neueste Erscheinung dieser Form †). Der Grundgedanke läßt sich so fassen: Gott ist die absolute, schlechthin an und für sich selbst seiende Vernunft. Er ist reines Selbstwissen seiner an und für sich bestehenden Absolutheit; er weiß nur sich als sich, d. h. in absoluter Selbstanschauung seiner Absolutheit, und ist insofern erhaben über allen Gegensatz und Unterschied zwischen Sein und Denken, die reine Identität beider, hiermit schlechthin unbestimmt, ja identisch mit dem Nichts ††). Allein er ist dennoch in Allem,

---

*) Vergl. Tennemann, a. a. O. Bd. VIII. Abth. 1. S. 71.

**) De divis. nat. I. p. 37. et passim.

***) J. Erigena selbst setzt die pie atque catholice philosophantes, catholici viri, den saeculares philosophi, oder sapientes mundi gegenüber. L. c. p. 104.

†) Das Hauptwerk des Joh. Erigena hat den Titel: De divisione naturae ll. V. ed. Gale. 1681. Wichtig ist auch die Schrift: De praedestinatione.

††) Est (sc. Deus) super omnem essentiam et intelligentiam, neque ratio est neque intelligentia. (De Div. nat. I., p. 38.) Quando igitur dicimus „nescit Deus, quid sit“ hoc sc. volumus di-

nur nicht nach dessen Einzelheit, wie wir es fassen, sondern insofern es sein absolutes Thun und Werden ist. (Facit omnia et fit in omnibus, dum tamen in omnibus fit, super omnia esse non desinit.) *) So ist denn Gott der absolut Vollkommene dadurch, daß er die absolute Universalität der Dinge durch den ewigen Act der Schöpfung selbst zu seiner nothwendigen Bestimmung macht und hierin, als absolute Concretion des Allgemeinen, die reine Identität des Subjectiven und Objectiven darstellt **). Die Schöpfung des Universums fällt daher mit Gottes ewig-absolutem Sein nothwendig zusammen (nihil est in Deo accidens); denn als ewige Ursache derselben muß Gott sie nothwendig ewig setzen, und er konnte nicht wirklich sein vor der Schöpfung (non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet) ***). Oder Gott existirt nur dem Begriffe, nicht der

---

cere, „scit Deus, se non esse aliquid." Cognoscit ergo Deus, se super omnes naturae ordines esse suae sapientiae excellentia. — Absit autem, ut Deum dicamus se ipsum ignorare, quoniam ignorat, quid sit; nam hoc ipso immediate scit, se ipsum esse super omne quid, adeoque esse infinitum. (Ib. l. II., p. 80. seq.) — Per nihilum, ex quo omnia creata esse scriptura dicit, intelligo ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem. — — Nihilum pro nobis propter excellentiam naturae suae, omnem intellectum nostrum superantis, merito dicitur. (Ib. l. III. p. 127. cf. ib. p. 119.) Das Nichts des Erigena erinnert an das abstract-absolute Sein und Eins der Neuplatoniker.

*) Ib. l. III. p. 128. cf. ib. p. 103. Deus est omne, quod fere est, quoniam ipse facit omnia et fit in omnibus.

**) Itaque divina essentia — — in his, quae a se et per se et in se et ad se facta sunt, recte dicitur creari. (Gott schafft sich, indem er das absolute Universum schafft.) L. c. l. I., c. 13. cf. lib. III., 18. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere, dominum et creaturam, sed unum et ipsum. Nam et creatura in Deo est subsisteus, et Deus in creatura mirabili modo creatur, se ipsum manifestans etc. Es erinnert dieses an den Selbstproceß Gottes, welcher in der neuesten Zeit viel besprochen wird.

***) L. c. l. III., p. 105. Proinde, heißt es hier weiter, universitas in sua causa aeterna est. Es erinnert dieses an den verwandten Pytha-

Zeit nach vor der Welt. Als absolute Positivität (in seiner Identität mit dem All) ist er Selbstoffenbarung in Allem (omnis visibilis et invisibilis creatura theophania) *) und daher einerseits (obwohl an sich ohne endlich-vielheitliches Wissen) wesentlich absolutes Wissen, der Verstand in Allem (intellectus omnium), andererseits durch sich und seinen absoluten Verstand (aber auch nur so, d.h. in seinem reinen Selbstwissen und durch dasselbe) wahrhaft erkennbar, denn er ist der Verstand alles Verstandes (aller Verständigen — intellectus omnium intellectuum). Oder Gott ist sowie absoluter Verstand, so alleiniges Princip alles menschlichen Wissens, und dieses selbst ist in seiner Wahrheit ein göttliches, denn Gott weiß sich eben so sehr in dem vollkommenen Wissen des Menschen, als dieser sich in dem vollkommenen Wissen von Gott erst wahrhaft erkennt **). Doch ist hierbei nothwendig, daß der Mensch sich mit Gott schlechthin vereint ***). Näher könnte man sagen, daß diese vollkommene Selbsterkenntniß Gottes in der Vernunfterkenntniß aller Vernünftigen durch die ewige Rückkehr Gottes in sich selbst aus der Objectivität der Dinge vermittelt werde und darin sich erst vollende †). Das Resultat ist

---

goräischen Satz (*Πυθαγόρας φησὶ γεννητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον, οὐ κατὰ χρόνον* nach Stob. Ecl. I., 450).

*) Ib. p. 127. cf. l. II., c. 19. Alles ist in Gott, Theil und Ganzes, Gattung und Art. Ib. l. III., c. 1.

**) Quodsi intellectus aliquis se ipsum intelligit, profecto Deum intelligit, qui intellectus est omnium; qui vero intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum intelligit. Qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum, sc. Deum, non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plane intelligere? (L. c. l. I. p. 25.) cf. ib. III., p. 128. De sua superintellectualitate omnes intellectus (sc. producit).

***) Utrumque ergo de mente humana verum, scil. eandem naturaliter et omnisciam et non omnisciam esse: — omnisciam quidem, quatenus est coniuncta cum Deo, minime vero omnisciam, quatenus subsistit in se ipsa. (L. c. l. IV., p. 175.) cf. ib. l. I. Ad quem, sc. Deum, nemo potest accedere, nisi prius firmata mente — — ad unitatem restituatur illius etc.

†) Quando itaque rediens in se ipsum revocat in se omnia, omnia

absoluter theologischer Idealismus, d. h. das eigentliche Wesen der Dinge liegt in dem absoluten, göttlichen Selbstbegriffe, in der absoluten Idee (**intelligo — ipsam cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt** *); Gott (als reine Vernunft) ist daher in jedem Wesen erkennbar (**proprie quoque sola [sc. Dei essentia] in omni essentia cognoscitur**) **), und der Mensch ist (sammt allen anderen Dingen) in der That nur ein ewiger Gedanke des göttlichen Geistes (**notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta** ***). Dieser theologisch-idealistische Absolutismus des Erigena bekundet sich namentlich auch in der Art, wie das Trinitätsverhältniß dargestellt wird. Gott ist die absolute Natur, daher an sich unbegreiflich und unaussprechlich; allein diese Absolutheit unterscheidet sich dem Verstande als das schlechthinnige Sein (das Unerzeugte), als das Schaffen (Weisheit, Erzeugte) und als das Leben, oder das Absolute symbolisirt sich als Vater, Sohn und Geist. (**L. c. I. 8. et passim.**)

Wir haben die Speculationen des Joh. Erigena etwas genauer bezeichnet, weil die ganze speculativ-idealische Mystik der folgenden mittelalterlichen Zeit in ihnen ihre Wurzel hat. Uebrigens werden die speculativen Momente bei ihm mehr in gegebener Fertigkeit und mitunter selbst in aphoristischer Aeu-

---

convertuntur in Deum, eritque tunc Deus omnia in omnibus — quia tunc etiam talis esse (sc. omnia in omnibus) cognoscitur ab omnibus ratione utentibus. (Ib. l. III., p. 128.) Die Erinnerung an neueste Speculationen drängt sich von selbst auf. Vgl. hiermit außer Anderen, was Meister Eckhart (aus dem ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts) sagt: Gott als Geist erkennt sich nur im Geiste, und der unendliche Geist erkennt sich nur, insofern er sich im endlichen Geiste gesetzt hat, er weiß sich nur im Geiste des Menschen. — Alle Creaturen sind ein Sprechen Gottes. S. theol. Studien, 1839. 3tes Heft. p. 663 ff.

*) L. c. l. IV., c. 6.

**) L. c. l. III., p. 127.

***) Possumus ergo hominem definire sic: homo est notio quaedam intellectualis, in mente divina aeternaliter facta. Verissima et probatissima definitio hominis ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt. (L. c. l. IV., c. 6.)

ßerlichkeit hingestellt, als durch die Selbstentwickelung der Idee in ihrer Nothwendigkeit immanent-dialektisch aufgewiesen, obwohl ein gewisses Streben nach dialektischer Immanenz nicht zu verkennen ist.

b) Zweites Stadium der Scholastik.

(Die Scholastik auf der Stufe ihrer eigentlichen Vollendung.)

Von jener Vorstufe erhob sich die Scholastik langsam und in kaum merkbarem Fortschritte erst um den Anfang des zwölften Jahrhunderts zur vollen Ausbildung ihres Princips und behauptete sich auf der Höhe ihres Begriffes bis zum Abschlusse des dreizehnten Jahrhunderts. In dieser zweihundertjährigen Dauer ihrer Blüte entwickelte sie weniger neue ideelle Bestimmungen, als sie nur die Einheit des Begriffes und das Dogma vielseitiger und entschiedener zum Bewußtsein und zur Anerkennung bringen wollte. Es scheint diese Stellung vornehmlich aus zwei Puncten erklärbar, insofern nämlich einerseits die dogmatische Positivität durch die allgemeinere und kräftigere Autorität der Kirche zu ihrem vollen Abschlusse gekommen war, mithin dem Begriffe sich kompacter darbot, andererseits aber dieser letzteren selbst durch die Bekanntschaft mit der arabisch-aristotelischen Dialektik und Speculation neue Stärke und neuen Trieb, sich geltend zu machen, gewinnen mußte, weshalb denn auch die Aufnahme dieses Moments einen bestimmten Entwickelungspunct der Scholastik bezeichnet, welcher gegen Ende des zwölften Jahrhunderts sich merklich hervorstellt.

Doch blieb man hinter der eigentlichen Lösung des Problems zurück, indem weder die Vernünftigkeit des Dogma aus der Vernunft selbst erwiesen, noch seine eigene Substanz als aus der vernünftigen Nothwendigkeit seines Princips wahrhaft hervorgebildet aufgezeigt wurde, und so die ideelle Einheit ohne ideelle Selbstvermittelung und damit stets nur eine beliebige Voraussetzung blieb.

Uebrigens sind auf dieser Stufe zwei besondere Standpuncte zu unterscheiden, welche sich bezeichnen lassen *a*) als

der constructive (vorzugsweise theologische) und β) als der syllogistisch-dialektische (vorzugsweise philosophische), indem einerseits die Aufgabe durch directes Fortgehen von ontologischer Allgemeinheit und von der göttlichen Absolutheit zur Besonderheit der Glaubensartikel gelöst werden sollte, andererseits dagegen das Moment der syllogistischen Regel und überhaupt der logischen Formalität mit besonderm Interesse an ihm selber zur entschiedenen Anwendung kam. Dieser bestimmteren scholastischen Methodik und Haltung gegenüber fing auch dann die Mystik an, sich als eine besondere Richtung durchzuführen, theils in directer Selbstentwickelung, theils in polemischer Weise dem logisch-systematischen Scholasticismus entgegentretend. Wie dieser den eigentlichen Begriff des Glaubens suchte, so die Mystik die Ruhe und innerliche Versöhnung des Geistes im Glauben als solchen, in der Unmittelbarkeit der Anschauung und der contemplativen Versenkung. Daß und warum aber die Mystik sich erst in diesem Stadium der Scholastik selbstständig aufstellte, ist begreiflich, wenn bedacht wird, daß die psychologischen Extreme der absoluten formalen Abstraction und der concreten Gefühlsinnerlichkeit sich gegenseitig zu negiren streben, wie denn die Geschichte zeigt, daß die Herrschaft einseitiger Verstandesrichtung fast immer die Mystik hervorrief. Auch das ist leicht zu erkennen, wie wegen der dialektischen Gesammtrichtung in diesem Zeitabschnitte die Mystik selbst der mächtiger werdenden formalen Bewegung nicht entgehen mochte, während sie sich in dem folgenden Stadium in größerer Unbefangenheit auf ihre eigene Stellung zurückzieht und ihren polemischen Standpunct weniger hervorkehrt. Was die historische Folge betrifft, so geht die constructive Richtung der dialektischen voraus, indem letztere hauptsächlich erst durch den arabischen Aristotelismus gefördert wurde.

α) Die constructive Scholastik.

Gegen Ende des elften Jahrhunderts erwachte der Geist zu einem neuen regeren Leben, indem eine bedeutsamere Gegenwart seine Thätigkeit lauter weckte. Auch die philosophisch-

theologische Wissenschaft fing nun an, sich mit einem höheren Bewußtsein vorzudrängen, indem sie ihre bisherige enge Zucht durchbrach, um in freierer Stellung eine bedeutsamere Autorität zu behaupten. Die Universität erstand, welche, sich über die Kloster- und Stiftsschulen an Geist und Ansehen erhebend, fortan die Hauptpflege der höheren Studien übernahm. So mochte es nicht fehlen, daß von jetzt an das Princip der Scholastik in sein volles Recht zu treten suchte, und der Begriff seine Einigung mit dem Glauben durchgreifender und allseitiger vollziehen wollte. Es lag aber in der Natur des Verhältnisses, daß das Denken bei diesem seinen entschiedenen Auftreten den Anfang mit der Allgemeinheit machte, die ihm am nächsten lag, um von dieser aus das Besondere des gegebenen positiven Inhalts zu bestimmen und darzustellen. Und so begegnet man zuerst der constructiven Strebung, welche, obwohl nicht ohne alle dialektische Beihülfe vorschreitend, doch weniger hierin, als in ihrer directen Entwickelung selbst ihr Interesse hatte.

Die Bahn dieser constructiven Scholastik eröffnet Anselm von Canterbury († 1109), welchen man häufig als den Urheber der Scholastik überhaupt bezeichnet. Die Gegebenheit des Glaubens als schlechthinnige Thatsache und Voraussetzung anerkennend, will er auf ihrem Grunde den Begriff gleichsam erobern (credo, ut intelligam und nisi credentes non intelligetis) *). Nur wer den Glauben als eine vollendete Thatsache in sich erfahren und festgestellt hat, kann zum Wissen kommen **), soll zum Wissen streben ***). Der Glaube aber hat Gott als seine absolute Voraussetzung, als nothwendige Wahrheit. Es kommt mithin darauf an, diese Voraussetzung denkend zu begreifen oder als gedachte Gewißheit zu haben (quae de Deo necessario credi-

*) Proslog. c. 1.

**) Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. De fide trin. c. 2.

***) Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere. (Cur Deus homo I., 2.)

mus, — quislibet sola ratione sibimet ipsi magna ex parte persuadere [potest] *). Um dieses zu können, muß mit dem angefangen werden, was im Denken das Erste und schlechthin Absolute ist, womit dieses also an und für sich selbst anzufangen hat. Dieses ist zugleich das schlechthin Allgemeine und als solches das absolute Prädicat alles Wirklichen (quaecunque dicuntur aliquid, — per unum aliquid dicuntur) und hiermit wieder das höchste Wesen in Beziehung auf alle Dinge, der Grund dieser, sowie seiner selbst, (quis autem jam dubitet, illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, magnum et summum bonum esse? — Ipsum ergo sit etiam per se ipsum oportet [causa sui] **). Dieses absolut Allgemeine kann nur an sich Eins sein, weil das Viele nicht als allgemeines Prädicat und als allgemeines Grundsein gedacht werden kann (irrationalis cogitatio est etc.) ***). Das Denken denkt also nothwendig die Idee eines vollkommensten und höchsten Wesens (convincitur ergo insipiens, esse in intellectu aliquid bonum, quo magis cogitari nequit). Die absolute ideale (logische) Setzung involvirt aber nothwendig die absolut reale (ontologische), weil sie eben nur mit dieser absolut sein kann. Das vollkommenste Wesen ist daher als solches auch nothwendig real seiend (Existenz), man könnte sagen, es ist absolute Möglichkeit, und diese fällt zusammen mit der Wirklichkeit †). Das Wesen nun, dessen absolute Idealität mit der absoluten Realität schlechthin zusammenfällt, kann nur Geist sein, weil in der Geistigkeit die höchste Substanz beruht ††). Als diese höchste Substanz ist der absolute Geist

*) Monolog. c. 1.

**) Mon. c. 1. und 3. Hier wird es auch maximum omnium genannt.

***) Mon. c. 3.

†) At certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo; si enim, quo majus cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quo majus cogitari non potest, majus cogitari posset. Existit ergo procul dubio etc. Proslog. c. 2. et 3.

††) Quoniam autem non noscitur dignior substantia, quam spiritus, utique summa essentia asserenda est spiritus. Mon. c. 27. Eine wichtige, ja die wichtigste Andeutung, welche freilich hier wegen ih-

nur ein an und für sich einiger, ein individuell-subjectiver (necesse est, ut sit omnino individuus spiritus). Der Geist ist mithin das eigentliche Wesen und die Wahrheit aller Wirklichkeit, die Wirklichkeit und Wahrheit des Geistes aber ist sein Wissen *). Dieses geistig-absolute Wesen ist nun Gott (Deus enim est id, quo majus cogitari non potest). Das Dasein Gottes ist somit ebenso sehr eine absolute Gewißheit im Denken, oder als Gedachtes (ein Wissen), wie es für den Glauben eine absolute Gegebenheit bildet (et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit) **).

Wie Anselm weiter die Trinitätslehre und namentlich die Satisfactionstheorie von seinem Standpuncte aus zu erklären suchte, mag hier unerörtert bleiben und nur noch darauf hingewiesen werden, daß auch hier, wie bereits bei Erigena, der Neuplatonismus als Grundlage dient.

Diese Richtung des Gedankens bildet die Seite der mittelalterlichen Philosophie, welche als Realismus in der Scholastik bezeichnet wird. Ihr gegenüber begründete nun um diese Zeit Roscellin den Nominalismus und mochte dazu

---

rer bloßen einfachen Affirmation noch ohne Begrifflichkeit erscheint, aber an sich oder in ihrer Unmittelbarkeit das nothwendige Resultat des Denkens wenigstens bezeichnet.

*) Quemadmodum ergo omne, quidquid factum est, in illo summo spiritu vita est et veritas; sic etiam in verbo et scientia ipsius similiter vita est et veritas. L. c. 35. cf. c. 14. seq. it. c. 22. Est (sc. summa natura) mens summa, vivens, potens, sapiens, vera, justa, beata et aeterna.

**) Proslog. c. 2., 3. et 4. Wenn Gaunilo (Zeitgenosse des Anselm) und in unseren Tagen Kant gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis die Verschiedenheit des Denkens und Seins geltend machen wollen, indem sie behaupten, daß das Gedachte noch keineswegs die Realität der objectiven Existenz einschließe, so zeigen Beide nur, daß sie die logische Idealität, in welcher das Denken eben als solches nothwendig das Sein zum Object haben muß, der Gedanke nothwendig als objectiv seiend zu setzen ist, nicht von der abstracten Willkür und Zufälligkeit des Vorstellens unterschieden haben. Zu vergleichen ist auch im Besonderen noch Anselm's Vertheidigungsschrift gegen den Gaunilo (Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem).

wohl hauptsächlich dadurch veranlaßt werden, daß die bisherige Tendenz der philosophischen Theologie eben dem Extreme des neuplatonischen absoluten Idealismus zuneigte. Wilhelm von Champeaux (Schüler des Roscellin) signalisirte darauf die realistische Richtung mit größerer Bestimmtheit, so daß er deshalb wohl als der Urheber des Realismus selbst gilt, der er übrigens eben so wenig war, wie Aristoteles erster Urheber der Logik; vielmehr, sowie dieser die Ehre solcher Urheberschaft auf den Eleaten Zeno überträgt, so ist hier zunächst Johannes Scotus Erigena als der eigentliche Vater dieser philosophischen Weltauffassung zu nennen. Sein Verhältniß zum späteren absolutistischen Real-Idealismus ist bereits hervorgehoben worden.

Gleiche constructive Richtung, wie Anselm, bethätigt Abälard, an dessen großartige wissenschaftliche Persönlichkeit und Berühmtheit sich der Ursprung der Pariser Universität gewissermaßen knüpft († 1142). Noch entschiedener als Anselm das Denken für das Dogma in Anspruch nehmend *), schritt er in der Verbindung beider selbstständiger und kühner voran, der Einseitigkeit positiver Autoritäts-Theologie (der theologi positivi) gegenüber das Recht der Vernunft (die judicandi libertas) und das Ansehen der Schrift mit Energie vertretend **). Was seinen philosophischen Standpunct angeht, so neigte er sich im Wesentlichen freilich dem Realismus zu, obwohl nicht mit der Einseitigkeit des Wilhelm von Champeaux, dessen Schüler er war. Vielmehr suchte er beide Richtungen sich näher zu führen, indem er den Realismus darauf beschränkte, daß die Universalien nicht mit ihrem reinen Wesen (non essentialiter), sondern nur endlich bestimmt und begrenzt (individualiter) in den Einzeldingen wirklich seien ***). Die Hauptsache seiner Lehre geht auf eine Art von Substan-

*) Quid enim ad doctrinam loqui proficit, si, quod dicimus, exponi non potest, ut intelligatur. Theol. christ. (Epit. c. 5.)

**) Hierüber ist besonders zu vergleichen Abälard's Schrift: „Sic et Non," namentl. Prolog. an mehren Stellen. Daß in dieser Weise seines Lehrens die eigentliche Quelle der Unruhe und des vielfältigen Mißgeschicks seines Lebens lag, ist bekannt.

***) Histor. calamitt. c. 2.

tialisirung aller Dinge in Gott hinaus, so, daß in diesem als dem Absoluten allein das Wesen liegt, welches das Gute ist. Alle Dinge haben so von Gott allein ihr Bestehen und Wirken (a se quippe nihil est praeter illud, a quo sunt omnia — — omnia operatur in omnibus); die Menschen, wie alle Creaturen, sind nur seine Werkzeuge (utitur enim nobis ad efficiendum ea quae vult, quasi instrumentis etc.). In Gott ist sowie die absolute Fülle des Guten, so auch die absolute Nothwendigkeit des ununterbrochenen ewigen Hervorbringens des Guten (necesse est, ut faciat, quidquid facit. — — Constat quippe, eum nonnisi bona facere. Nequit Deus ab his, quae facit, ullo modo cessare). Sein Schaffen hängt nicht von Willkür ab, sondern von dem absoluten Werthe des Guten selbst (boni pretio potius quam voluntatis lubitu ad singula facienda inclinatur); deshalb kann er weder Mehres noch Besseres schaffen, als er schafft (nequit etiam plura facere Deus et meliora facere, quam facit) *).

An Abâlard knüpft sich eine vielseitige Bewegung in der Scholastik, theils direct, namentlich durch Anwendung seiner dogmatischen Dialektik, theils indirect durch Bestreitung seiner Lehre. In der ersten Hinsicht steht ihm am nächsten sein Schüler Johann von Salisbury († 1180), welcher, dem Studium der Alten, soweit es damals möglich war, ergeben, in der Scholastik darin bedeutsam erscheint, daß er neben der eigentlichen unmittelbaren Offenbarung Gottes noch eine mittelbare durch die Vernunft und Wissenschaft gelten ließ. Dabei neigte er sich dem idealistischen Absolutismus zu, die göttliche Vernunft als die Wahrheit aller Dinge setzend und behauptend, daß die Vernunftwesen dieses nur dadurch seien, daß sie Gott als die Wahrheit in sich (als ihre wesentliche substantielle Wahrheit) wissen **). Die ganze Lehre die-

*) Theol. christ. libb. V. Martene, Thes. anecdott. Tom. V. coll. 1262 seqq. Ib. col. 1351 seqq. — Auf die Aehnlichkeit der Lehre mit dem Spinozismus ist mehrfach hingewiesen worden. Vergl. z. B. Rixner, Hdbuch d. Gesch. der Phil. S. 28.

**) Imo per hoc solum rationalia sunt, quatenus Deum esse in se veritatem sciunt. — — Atque ipsa etiam irrationalia ipsum (sc.

ses Scholastikers ist sowohl nach Inhalt als Darstellung eine wichtige Erscheinung. Neben demselben ist besonders noch Petrus Lombardus zu nennen, auch ein Schüler des Abälard, welcher in seinen berühmten Sentenzen (libb. quatuor sententiarum) ein dialektisch-constructives System scholastischer Theologie aufstellte, das mehre Jahrhunderte hindurch den Scholastikern bei der Bearbeitung der Dogmatik zur Grundlage diente, ohne jedoch von der Orthodoxie unverdächtigt zu bleiben, indem man darin die damalige Ketzerei des Nihilianismus, einer Art von Restauration des Doketismus, finden wollte. In polemischer Beziehung ist neben Abälard besonders die Mystik zu erwähnen, welche damals durch Bernhard von Clairvaux († 1153) vornehmlich Eingang fand, dem sich Hugo von St. Victor († 1140) in seinen scholastischen Strebungen dem Wesentlichen nach beigesellte. Beide Männer bezeichnen den eigentlich scholastischen Anfang dieser Richtung der mittelalterlichen Philosophie; doch erhebt sich Hugo in wissenschaftlicher Beziehung über Bernhard, indem er, nicht gleich diesem die Denkthätigkeit gänzlich ablehnend und sich in der Tiefe der unendlichen Liebe Gottes und Christi verlierend, mit der Innerlichkeit der Gemüthsauffassung des Religionsinhalts die scholastisch-constructive Ausführung auf dem Grunde der Principien des Realismus verband. Er wurde so der Urheber der wissenschaftlichen Mystik. Nach ihm ist Gott freilich dem gewöhnlichen Denken unzugänglich, denn er steht über aller sinnlichen und verständigen Welt und gleicht in Nichts dem Creatürlichen; doch kann er durch den Geist als solchen (mente) erkannt werden, welcher, als Gottes Ebenbild, zu dieser Erkenntniß geschaffen ist (**mente tamen cognosci potest Deus, utpote quae in id ipsum edita est, ut accedat ad Deum**) *).

Deum) esse et talem esse et tantum, plurimis indiciis omni creaturae rationali protestantur. Polycraticus, lib. III., c. 1. und l. V. c. 3.

*) Hugo de St. Vict. De sacram. l. I. part. X. c. 2. Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. 1832. Bemerkenswerth ist Hugo außerdem dadurch, daß er

In der reinen Geistesliebe zu Gott findet der Mensch seine Vereinigung mit ihm. — Sein Schüler, Richard von St. Victor († 1173), auf dieser Bahn fortgehend, suchte mit strengerer Methodik die mystische Richtung zu verfolgen und gelangte ungefähr in der Weise des Neuplatonismus, d. h. durch verschiedene Stufen der Contemplation bis zur Ekstase hinstrebend, zu ihrer äußersten Consequenz, der gänzlichen Selbstaufhebung der Seele im Unendlichen *). Gleich nach ihm wendete sich in Walter von St. Victor die Mystik der reinen scholastischen Polemik zu, wodurch sie ihren eigenthümlichen Charakter aufgab. Erst in dem folgenden dritten Stadium der Scholastik (dem der Auflösung) trat sie in neuer Gestalt wieder hervor.

β) Syllogistisch-dialektische Scholastik.

Es ist nicht unerwähnt geblieben, wie in den bisherigen Erscheinungen der scholastisch-theologischen Wissenschaft antike Reminiscenzen die eigentlichen Ausgangspuncte bildeten, so namentlich Platonische, Aristotelische und neuplatonische Elemente. Doch fehlte es in dieser Beziehung noch immer an einem festen und bestimmten Stützpuncte, man möchte sagen, an einer dem Geiste der Zeit angemessenen historisch gegebenen philosophischen Autorität. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts bot sich eine solche dar, welche seitdem Grundlage und Vermittelung einer weiteren Metamorphose der mittelalterlichen Geistesstrebung wurde und der scholastischen Denkrichtung eine neue Form gab. Es war dieses hauptsächlich der von den arabischen Gelehrten bearbeitete Aristoteles, mit welchem man seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts im Abendlande über Spanien her nähere Bekanntschaft machte. Auf gleichem Wege hatten sich übrigens auch die neuplatonischen Quellen reichhaltiger aufgethan und mochten, mit der syllogistischen Macht, sowie den metaphysischen Begriffen jenes großen Denkers sich verbindend,

---

eine Art von Psychologie (De anima) verfaßte, eine seltene Erscheinung im Mittelalter.

*) Engelhardt, Richard v. St. Victor und Joh. Ruysbroek. 1838.

eine um so anregendere Kraft und eindringlichere Wirkung gewinnen, als sie an und für sich schon der christlichen Glaubenslehre näher lagen und in der bisherigen Behandlung der letztern bereits ein traditionelles Ansehn erhalten hatten. So entstand eine neue Richtung in der Wissenschaft, welche einerseits der positiven Orthodoxie heidnische Speculationen aufdringen wollte, andererseits mit dem Rüstzeug heidnischer Philosophie, besonders mit Hülfe Aristotelischer Syllogistik und Subtilität, die Theologie auf die Höhe des Begriffes zu stellen bemüht war. Mit Grund mag daher diese neue Phase der Scholastik vorzugsweise die syllogistisch-dialektische genannt werden.

Obwohl nun diese Form ihre Motive theilweise und wohl zumeist in der abendländischen Scholastik selbst hat, so kann doch nicht verkannt werden, daß sie in ihrer eigenthümlichen Wirklichkeit und gesammten Haltung auf der Basis der arabisch-aristotelischen Scholastik emporgestiegen ist. Bisher hatte sich die abendländische Bekanntschaft mit Aristoteles fast nur auf die lateinisch-commentatorischen Darstellungen seiner Logik und zum Theil auch Metaphysik, wie sie besonders von Boëthius gegeben waren, beschränkt *), jetzt eröffnete sich das Gebiet seiner Metaphysik weiter und reicher, zugleich aber auch das bisher ziemlich unbekannte seiner Physik, welches eben vorzüglich von arabischen und jüdischen Gelehrten in Spanien behandelt wurde. Freilich geschah der Eintritt eigentlich nur durch das Medium lateinischer Uebersetzungen, die jedoch, begleitet von dem weitschichtigen Apparate früherer und neuerer Erläuterungen und Ausführungen, hinreichten, der Sehnsucht des philosophischen Geistes der Zeit eine hohe Befriedigung zu gewähren. So begann nun ein mächtiges Arbeiten und Ringen, ein Aufbauen und Erweitern, welches ebensosehr

*) Schon vor dem obigen Zeitpuncte hatten seit Boëthius selbst mehre Scholastiker sich mit Aristotelischen Uebersetzungen und Commentaren beschäftigt, so z. B. Erigena, Abälard und Andere, allein es waren diese wenigen sporadischen Erscheinungen nicht mächtig genug, eine neue Gestaltung zu bewirken; auch darf man wohl sagen, daß diese noch nicht an der Zeit war.

durch die Mühe der Strebungen selbst unsere Bewunderung erregen muß, als es das unabweisliche Bedürfniß des Geistes bethätigt, sich selbst zu behaupten und sein ewiges Recht wenigstens in der Form festzuhalten.

Um übrigens den Zusammenhang der Erscheinungen nach allen Seiten hin zu fassen, ist es zweckmäßig, der jüdisch-arabischen Scholastik selbst hier mit wenigen Worten Erwähnung zu thun, bevor die neue Gestalt der abendländisch-christlichen in ihren wesentlichen Zügen näher bezeichnet wird.

Die arabische Philosophie (ebenso die jüdisch-mittelalterliche) hatte mit der christlichen Scholastik dieses gemein, daß sie gleichfalls vornehmlich von theologischen Motiven ausging und sich auf theologische Dogmatik bezog; doch unterschied sie sich von der letzteren einerseits dadurch, daß sie sich mehr blos apologetisch verhielt und der Hauptsache nach auf äußere Veranlassungen gründete, während bei der christlichen neben der apologetischen Richtung im Allgemeinen auch das Interesse der Idee selbst obwaltete und sich in wirklich speculativen Denkstrebungen bekundete; andererseits macht sich ein Unterschied darin bemerklich, daß die arabische Philosophie sich nebenher auch der naturwissenschaftlichen Seite zuwandte, namentlich vom Standpuncte der Medicin aus, und so der realistisch-metaphysischen Betrachtung Spielraum gegeben wurde, wogegen die christliche ihrem eigentlichen Gesammtcharakter nach nur idealistisch war und bis zu ihrem Ende fast ausschließlich verblieb. — Im Uebrigen ruhte die arabische Philosophie ganz und gar nur auf griechischer Grundlage und zwar vornehmlich auf Aristotelischer, ohne jedoch die neuplatonischen Speculationen abzulehnen, welche vielmehr durch eine Art Metastase in den Aristotelismus übergeführt wurden. So entstand denn seit dem 9. Jahrhundert bei den Arabern allmälig eine Philosophie, welche sich in ihren Grundzügen scholastisch charakterisirt und daher auch unter dieser Kategorie ihre eigenthümliche Stellung findet. Ihren Ausgang nahm sie von dem Hofe der Kalifen in Bagdad und zwar durch syrisch-griechische Vermittelung. Im zehnten Jahrhundert glänzte sie schon auf der hohen Schule zu Corduba in Spanien, wo sich bald christliche und jüdische Zöglinge ihr zuwandten

und mit ihr befreundeten und wo sie bis zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts fortblühte. Sie begann mit Commentaren über die Logik und Metaphysik des Aristoteles (durch Alkendi) und nachdem sie, von mehren ausgezeichneten Männern (z. B. besonders von Ebn-Sina oder Avicenna im elften Jahrhundert) gepflegt *), zu einem intensiveren Selbstleben gelangt war, erhob sie sich im zwölften Jahrhunderte auf ihre eigentliche scholastische Höhe, indem einerseits Algazel († 1127) in Bagdad die reine theologische Seite verfolgte und, den Koran gegen die philosophische Umdeutung vertheidigend, ein orthodoxes Lehrsystem aufstellte (wobei jedoch zu merken, daß er hierin selbst philosophirte, wie er denn auch eine Art naturwissenschaftlicher Construction nach Aristoteles ausführte) **), andererseits Ebn-Tophail († 1176) in Spanien die philosophische Richtung in einer vollständigeren synkretischen Darstellung des Neuplatonismus und Aristotelismus gleichsam systematisirte. Göttliches Wesen und menschliches Wesen ist Eins, und diese Identität hat für den Menschen ihre Wirklichkeit in dem reinen Schauen des Göttlichen, in der Extase, wie solche in dem geheimen Sinne der Offenbarung des Koran angedeutet liegt ***).

An Thophail schlossen sich die beiden angesehensten Vertreter der arabisch-jüdischen Scholastik, nämlich Averroës († 1206 oder 1217 zu Marocco) und Rabbi Moses Maimonides († 1206). Jener hielt sich strenger als alle Vorgänger an Aristoteles und vermittelte nicht nur eine neue und sorgfältigere Uebersetzung desselben, sondern commentirte ihn

---

*) Er schrieb unter Anderem eine eigene Metaphysik (systema metaphysicum), in welcher die neuplatonische Idee von der reinen Absolutheit des Urersten mit Aristotelischen Kategorieen und Begriffsunterscheidungen verbunden erscheint.

**) Bekannt ist sein antiphilosophisches Werk: Destructio philosophorum, dem später Averroës eine Destructio destructionis entgegensetzte. — Algazel ist unter den muhammedanischen Theologen das, was Johann von Damaskus unter den christlichen war.

***) Das speculativ-religiöse System des Tophail findet sich in dessen berühmtem Romane: „Der Autochthone," von welchem Eichhorn (1783) eine deutsche Uebersetzung gegeben.

auch so gründlich und umfassend, daß er vorzugsweise sein Commentator genannt wurde. Daß er hierbei die griechischen Commentatoren, vornehmlich den Alexander von Aphrodisias, benutzte, konnte seine Arbeiten nur um so wichtiger machen. Er suchte die Aristotelische Lehre von der absoluten Energie des göttlichen Geistes in Beziehung auf die Weltdinge und namentlich auf die endliche Geisteswelt geltend zu machen, in welcher letzteren Hinsicht er den Unterschied zwischen der Particular- und Universal-Vernunft festhielt, eine allgemeine Menschenseele und eine individuelle lehrend. Jene ist wesenhaft und unsterblich, das Princip der Wahrheit, diese dagegen nur der ersteren vergängliche Bestimmtheit *). Neben ihm steht in gleicher Berühmtheit der Jude Moses Maimonides, welcher sich bemühte, in seinem Werke More Nevochim oder **Doctor perplexorum** eine Art Philosophie der Mosaischen und prophetischen Theologie zu geben, wobei er ungefähr in der Weise des Philo verfuhr, nur mit dem Unterschiede, daß seine metaphysischen Gedanken in abstracterer Formalität erscheinen, wie es die Zeit und philosophische Stellung mit sich brachte. Maimonides stand auch unter den christlichen Scholastikern in großem Ansehen.

Wendet sich nun unser geschichtlicher Blick zu der christlichen Scholastik zurück, so eröffnet hier das dreizehnte Jahrhundert, wie schon berührt, ein ungemein reiches und vielseitiges Gebiet philosophirender Thätigkeit, in deren Mitte Aristoteles wie eine fast absolute Autorität gestellt ist. Um indeß in diesem Gedränge der Geister und ihrer Strebungen zu einiger Uebersicht zu gelangen und in der Kürze das Wesentliche, worauf es ankommt, bestimmt hervorzuheben, wird es dienlich sein, die Hauptrichtungen, welche sich etwa verfolgen lassen, zu bezeichnen und nach ihrer historischen Vertretung im Allgemeinen zu charakterisiren. Wir begegnen nun einer zweifachen Richtung, nämlich einem eigentlich kirchli-

*) Wider diese Substantialisirung der allgemeinen Geistigkeit gegenüber der individuellen Seele erklärte sich als gegen eine Mißdeutung des wahrhaft Aristotelischen Begriffes von der Seele, welchem nach sie an sich selber auch substantialisirter Geist sei, Thomas von Aquino.

chen und einem neuplatonisirenden Aristotelismus. Die Tendenz des ersteren ist strenger Theologismus, die des anderen christianisirender Idealpantheismus.

Dieses Verhältniß zwischen einer Art theologisch-conservativen und philosophisch-progressiven Strebung, zieht sich freilich durch die ganze Scholastik hin, trat aber gerade in dem gegenwärtigen Stadium mit um so größerer dialektischer Bestimmtheit hervor, als die ganze Wissenschaft sich zu einem höheren und umfassenderen Bewußtsein ihrer formalen Bestimmungen erhob *). Was den Bezug dieser Richtungen zu den vorhergehenden Standpuncten angeht, so knüpft sich die erstere an die Mystik, namentlich des Bernhard von Clairveaux, die andere an Abälard und dessen Schule. Beide Richtungen gehen übrigens ziemlich gleichen Schrittes mit einander, und zwar von Anfang dieses Stadiums bis zu seinem Ende.

Kirchlicher (rein theologischer) Aristotelismus.

Diese Richtung beginnt mit Alan von Yssel (**Alanus ab insulis**), welcher auch der Zeit nach zunächst steht († **1203**). Schüler des heiligen Bernhard, ging er in dem orthodoxen Geiste desselben fort, dem er jedoch durch die syllogistische Methode und die anderen logischen Hilfsmittel des Aristotelischen Organons eine festere Haltung und wissenschaftlichere Form zu geben suchte. Sein Gesichtspunct hierbei war vornehmlich der polemische gegen die Instanzen der Muhammedaner, Juden und Ketzer, welche er nicht durch Autoritäten (**nec ad vincendas haereses sufficiat, autoritates inducere**), sondern durch Gründe abzuweisen sich bemühte (**tentavi malitiam rationibus impugnare**). Daher war es sein Zweck, ein logisch geordnetes und gewaffnetes System des katholischen Glaubens

*) Das bezeichnete Verhältniß des theologischen Conservatismus und Liberalismus ist auch in der arabischen Scholastik erkennbar, so wie man ihm in der indischen Philosophie begegnet, wo die Vedantalehre den anderen Systemen gegenüber den Standpunct der Orthodoxie (nach Colebrooke) zu behaupten sich rühmt.

aufzustellen und so die Ueberzeugung gleichsam zu erzwingen (**probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi**) *). — Mit gesteigerter Aristotelischer Kunst und Schärfe folgte Alexander von Hales († 1145) auf dem Schauplatze der theologischen Dialektik. Er hielt sich bei seinem Unternehmen, die Theologie in ihrer systematischen Gesammtheit (**summa universae theologiae**) darzustellen, an den Lombarden (**den Magister sententiarum**) und eröffnete die Reihe der Commentatoren desselben mit soviel Scharfsinn und methodischer Ueberzeugungskraft, daß er der „unwiderlegbare Lehrer" (**Doctor irrefragabilis**) vorzugsweise genannt wurde. Seine Grundansicht war, daß Alles in Gott (d. h. insofern es in Gott ist) reine göttliche Wesenheit habe, welchen Satz er jedoch nicht umzukehren gestattete, nämlich daß nun auch jedes Einzelne als solches und an und für sich göttliches Wesen sei, vielmehr lehnte er diese Behauptung als ketzerisch ab **). Im Uebrigen begegnet man bei ihm schon den Spuren leerer Spitzfindigkeiten und müßiger, ja unziemlicher Fragen, besonders in der Abendmahlslehre.

Wir übergehen Andere und wenden uns gleich den berühmtesten Namen dieser Kategorie zu. Zunächst steht hier der Sache nach Albert der Große († 1280), der vornehmste unter den deutschen Scholastikern. In Bezug auf die Scholastik überhaupt darf er als derjenige gelten, durch welchen der arabische Aristotelismus zu seiner höchsten Autorität in der abendländischen Wissenschaft gebracht wurde. Obwohl in theologischer und kirchlicher Thätigkeit unermüdlich, war er doch auch der naturwissenschaftlichen Forschung nicht ganz fremd

---

*) Cf. dessen Hauptwerk: De arte sive de articulis fidei catholicae ad Papam Clementem III. und zwar für Obiges die Dedicatio nach Petz thesaur. anecdot. tom. I.

**) Quando itaque dicuntur omnia in deo esse — — — nota, aliud est dicere: omnia in se ipsis esse essentiam divinam, et aliud in deo omnia esse essentiam divinam; illud haereticum est, — hoc verissimum. Siehe dessen Hauptwerk (die Summa universae theologiae s. Quaest. in ll. IV. sententiarum) L. II. Quaest. 23.

und bezeichnet die ersten bemerkbaren Spuren von dem Drange des Geistes nach realer Objectivität, welcher sich etwas später bei Roger Baco († 1294) entschiedener und umfassender zeigte. Er commentirte die meisten Werke des Aristoteles und stand in Absicht auf seine Lehre in der Mitte zwischen Realismus und Nominalismus, indem er das Allgemeine als schlechthinnige Allgemein-Wesenheit (absolute Aseität) von der vielheitlichen Allgemeinheit, welche die Mittheilbarkeit des schlechthinnigen Wesens an Anderes ohne Veränderung seiner selbst (gewissermaßen die objective Gegenbildlichkeit in der Welt) bedeuten soll, unterschied. In der ersten Weise gedacht, ist es das reine Sein an und für sich selbst, in der anderen das materiell gesetzte. In der That ist daher die Existenz des Einzelnen nichts Anderes als die hypostasirte (materiell fixirte) Wirkung des Absoluten oder Göttlichen. Das Individuelle scheint nach Albert nur die vorübergehende (zeitlich-concrete und unmittelbare) Position der allgemeinen Begriffseinheit (der Quiddität) zu sein, daher keine Wesenheit an sich, welche nur in Gott beruht *). Zu bemerken ist noch, daß Albert auch der Psychologie sich besonders zugewendet, wobei er der Hauptsache nach den Aristotelischen Standpunct behauptet, indem er zwischen der eigentlich substantiellen und der blos bewegenden Seele unterscheidet und sie diesem gemäß einerseits als leibliche, andererseits als eigentlich geistig-freie betrachtet. Nur als letztere ist sie wahrhaft Substanz an und für sich (**substantia — separata existens a corpore**) und unsterblich, ein Schattenbild des göttlichen Ver-

*) Hier mag statt vieler Stellen nur eine (welche gegen die gleichsam pantheisirenden Scholastiker gerichtet ist) angeführt werden. Fuerunt equidem olim et sunt etiam hodie quidam, qui docent, Deum esse omnia, ut adeo in Deo sit pluralitas, imo multiplicitas naturarum. At enim cum omnia in Deo sint per modum causae efficientis formalis et finalis, non vero ullatenus in eo sint per modum causati; hinc potius debet inferri contrarium, quod scilicet omnia in Deo sunt ut unum, non vero ut multa. — — Nec materia unquam coincidit in idem cum efficiente aut etiam cum forma. Summa theol. Tom. I., tract. VI. quaest. 29.

ſtandes (**umbra intellectus divini**); als leibliche iſt ſie materiell beſtimmt und ſterblich *).

Höher an philoſophiſchem Geiſte und ſelbſt an kirchlich-theologiſcher Bedeutung ſteht Alberts trefflicher Schüler Thomas von Aquino († 1274). Er iſt ein wahrhaft chriſtlicher Philoſoph, d. h. er hat mehr als irgend ein anderer Scholaſtiker die Poſitivität des chriſtlichen Glaubens auf den ſpeculativen Begriff zurückgeführt und dieſe Aufgabe der Scholaſtik am vollkommenſten gelöſt. Sein Streben ging dahin, die Vernunftmäßigkeit der chriſtlichen Glaubenslehre darzuthun, indem er zu beweiſen ſuchte, daß dieſe theils nur Vernünftig-Erkennbares enthalte, theils (wo dieſes nicht der Fall) der Vernunft nicht widerſpreche, dabei von dem Grundſatze ausgehend, daß die Vernunftwahrheit und die göttliche weſentlich eins ſein müſſen, weil die Vernunft von Gott ſtamme **). Was der Lombarde in ſeinen **sententiis** angefangen, nämlich die Dogmatik vollſtändig dialektiſch zu ſyſtematiſiren, das hat Thomas mit Auguſtiniſcher Geiſteskraft und Umfaßlichkeit ausgeführt. Seine **Summa theologiae** enthält in dieſem Bezuge das, worauf es weſentlich ankommt, und hat für die geſammte folgende Scholaſtik gleiche Autorität erhalten, als die Sentenzen des Lombarden bis daher behauptet ***). Obwohl Thomas im Ganzen Realiſt war und ſomit platoniſirte (**non repugnat individuatio intelligibilitati s. universaliti**), ſo iſt doch bei ihm auch der Ariſtotelismus nicht zu verkennen, namentlich in der Lehre von dem Verhältniſſe des Geiſtes und der Form zur

---

*) Vergl. hierüber Rixner, Handbuch der G. d. Philoſ., Bd. II. S. 81 ff., wo auch über Albert's Kosmologie einige Andeutungen gegeben werden.

**) Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor naturae nostrae. — — Quidquid, igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Summa cathol. fidei L. I. c. 7.

***) Dieſe Summa theol. tripartit. iſt nicht zu verwechſeln mit der oben angeführten Summa cath. fid. contra gentiles.

Materie; wie er denn auch mit Aristoteles in dem allgemeinen erkenntnißtheoretischen Grundsatze übereinstimmt, daß nämlich das rechte Wissen identisch sei mit der Sache (**dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu**), freilich vom Standpunct seiner realistischen Grundauffassung, nach welcher die Universalien des Verstandes (des göttlichen wie des menschlichen) auch individualisirtes Sein, individuelle Existenz haben sollen *).

Der kirchlich-theologischen Richtung in diesem Stadium gehört endlich noch der Cardinal Bonaventura (Joh. von Fidanza) an († 1274), welcher, obwohl der Mystik zugewandt, doch die Philosophie nicht ablehnte. Er hielt sich auf der Bahn, welche Hugo und bestimmter Richard von St. Victor in dem vorhergehenden Stadium eröffnet hatten. Seine Philosophie war eigentlich contemplativ-dialektisch, daher, obgleich ohne subtilen Luxus, doch methodisch vorschreitend. Sowie er Gott als Ziel alles Strebens sowohl im Erkennen

*) Summa theol. pars I., art. 2—3. It. Tract. de anim. art. 1. et 2. Daß er im Puncte der Seelenlehre gegen Averroës und die Averroisten sich erklärte, namentlich in Betreff der Frage über die Substantialität des allgemeinen Geistes gegenüber der geistig-individuellen Substantialität (nämlich, daß bloß der Geist in seiner Geschiedenheit von der Seele Substanz sei) ist bereits oben angedeutet worden. Cf. Opp. Tom. XVII. opusc. 16. pag. 97. — Durch den zuletzt angeführten Grundsatz kam Thomas und seine Anhänger in Streit mit Johann Duns Scotus, der diesem Individual-Realismus gegenüber nur einen Ideal-Realismus annahm, welchem gemäß die Universalien freilich nicht bloße nominelle Abstracta, aber auch keine reellen Concreta, sondern Realitäten im Verstande selbst, also eben ideale Realitäten sein sollen. Es entstand daher eine Modification des Realismus und Nominalismus, und die bisherige Bezeichnung von Realisten und Nominalisten veränderte sich in die der Realisten und Formalisten oder Thomisten und Scotisten. Der Streit wurde von jetzt an vielfach auf das Gebiet der Theologie hinübergezogen, wo er besonders auf die Lehre vom Verdienste Christi, von der Gnade und der Sündlosigkeit der Maria seine Anwendung fand. Zugleich bildete er eine reine Parteisache der auf ihr Ansehen eifersüchtigen Mönchsorden der Dominicaner und Franziscaner. An der Spitze der Ersten stand Thomas von Aquin, die Andern führte Duns Scotus. Später knüpfte sich an diese Differenz die Politik, zum Theil auch selbst die reformatorische Bewegung in der Kirche.

als Handeln setzte, so leitete er von ihm auch alle Wahrheit ab, welche nur in der Erleuchtung von oben erfaßt werden kann. Diese Erleuchtung selbst hat verschiedene Abstufungen; die höchste ist die religiöse, wie sie in der positiven Offenbarung gegeben wird *).

Neuplatonisirender Aristotelismus.

Sowie in der neuplatonischen Reproduction der erste Anfang der Scholastik überhaupt (seit Erigena) zu bemerken ist, so hat sich diese Richtung während der mittelalterlichen Philosophie auch nie ganz verloren, obwohl sie in unterschiedlicher Bestimmtheit hervorgetreten. Die Grundlage bildete allerdings Joh. Erigena, doch kam auch später, wie schon angeführt, mit der arabischen Philosophie anderweites neuplatonisches Element herüber, welches in seiner Verbindung mit Aristotelischer Speculation und Methode eine andere Färbung in diese Partie der Scholastik brachte **). Wie die neuplatonisirende Weise dieses Stadiums vorliegt, neigt sie sich mehr oder minder dem idealistischen Pantheismus oder dem idealistischen Absolutismus zu, und ihre eigentliche Absicht ist die Aufweisung der Einheit des Endlichen und Unendlichen in Gott. Amalrich von Chartres († 1209) kann als der Anführer dieses Absolutismus in dem gegenwärtigen Zeitabschnitte betrachtet werden, Meister Eckhart aber (hundert Jahre später) als derjenige, welcher den ganzen Standpunct auf seine äußersten Consequenzen hinausführte. „Alles ist Gott, und Gott ist Alles" (**omnia sunt Deus et Deus est omnia**), war der Ursatz Amalrich's, dessen nächste Folgerung dahin lautete, daß Schöpfer und Geschöpfe in Gott identisch zusammenfallen (**creator et creatura idem Deus**). Diese ab-

*) Unter seinen Werken (Opp. Rom. 1588 und Ven. 1751) sind hier besonders zu berücksichtigen: Das Breviloquium (i. e. Summa theologiae scholasticae). De septem gradibus contemplationis und De reductione artium ad theologiam.

**) Daß die Abälard'sche Philosophie in dem vorhergehenden Stadium sich dieser Richtung zuneigte, ist oben angedeutet worden.

solute Identität aller Dinge in Gott erklärt Amalrich so, daß er sagt, Gott schaffe die Ideen, und diese schaffen wiederum ihrerseits die Dinge, auf welche Weise denn Alles, sowie es aus Gott hervorgeht, so in ihn zurückgenommen wird und in ihm als ein individuelles, unveränderliches Eins besteht (**ut ita unum-individuum et incommutabile omnia parmaneant**) *).

Ihm folgten in dieser Ansicht mehre Schüler, unter denen David von Dinanto gewöhnlich und vorzüglich genannt wird, gegen welchen sowohl Albert der Große, als auch Thomas von Aquin widerlegend aufgetreten sind. Die Folgerung, welche diesen hauptsächlich anstößig vorkam, war die, daß die Vernunft und die erste Materie identisch seien (**νοῦς et materia prima sunt idem**), und mithin Gott auch das materielle Princip aller Dinge (**principium materiale omnium**) **). Als die Kirche diese Lehren verdammte und mit ihnen auch das Lesen der Aristotelischen Physik und Metaphysik (namentlich auf der Synode zu Paris 1210), hatte solches, besonders aber das letzte Verbot die Folge, daß die Philosophie (wenigstens theilweise) sich einen Ausweg suchte, indem sie, den scholastischen Ursatz, „daß die wahre Philosophie einerlei sei mit der wahren Religion," aufgebend, behaupten wollte, „daß eine Lehre philosophisch wahr und theologisch falsch und umgekehrt sein könne."

*) Nach Gerson, De concordia metaphys. cum Logica. part. IV. — An einer andern Stelle sagt Gerson in Bezug auf Amalrich, daß er gelehrt habe, daß der creatürlich-vernünftige Geist in dem Zustande vollkommener Liebe zu Gott aufhöre, Creatur zu sein (quod jam non est creatura), vielmehr Gott selbst sei (sed est ipse Deus) und als solcher in seiner Liebe nur selbst geliebt werde. (Gers. de myst. theol. consid. 41.) — Uebrigens wurde Amalrich als Ketzer von der Kirche verdammt. Cf. Ibid. — Fast gleiche Weltanschauung verräth das, was Jakob Böhme sagt: Das Weltall ist nichts Anderes als eben die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst. Siehe dessen Schrift: „Aurora im Aufgange" K. 2. Daß Johann Erigena zu ähnlicher Consequenz kam, ist oben bemerkt worden. Cf. dessen Divis. nat. L. I. c. 13.

**) Rixner hat in seinem Handbuche der Philos. (II. S. 68 ff.) diese Polemik näher berührt.

Wir haben bemerkt, daß dieser scholastische Ideal-Absolutismus in Meister Eckhart seine äußerste Consequenz darstellt. Obwohl dieser Name zum Theil dem vierzehnten Jahrhunderte, also dem nächsten letzten Stadium der Scholastik, angehört und in einiger Hinsicht mit dem Mysticismus derselben Zeit zusammenfällt, so darf er doch sowohl chronologisch als noch mehr der Lehre nach hier seine Stelle einnehmen *). Eckhart hat den absoluten Idealismus darin eigenthümlich weiter bestimmt, daß er ihn auf eine Art von absolutem Proceß der Idee in dem subjectiven Bewußtsein zurückführt, dabei von der Ansicht geleitet, welche schon Johann Erigena aussprach, daß das Wesen des Seins und das Wissen (die Erkenntniß) dasselbige seien. Seine Lehre sucht so Gott als das alleinige Wesen und Wissen aufzuweisen. Gott ist nach ihm eine wesende Vernünftigkeit, die als solche sich selber versteht und in diesem Sichselbstverstehen ihr Leben und Sein hat **). Alle andern Wesenheiten (aller Creaturen Wesen) sind von Ewigkeit in ihm und machen seine Substanz aus, sind eben ein göttlich Leben. Sowie nun diesem nach Gott nothwendig Geist ist, so kann er sich nur im Geiste erkennen, und zwar als unendlicher Geist nur insofern, als er sich zugleich als endlichen Geist setzt***). So ist Gott dem Menschen nicht ein Jenseitiges, vielmehr muß er in ihm selbst diesseitig sein, d. h. sich in dem Menschengeiste selbst erkennen. Gott und Mensch sind so in der That Eins, ein und dasselbe Bekennen des Geistes. Im Menschen wird daher auch der Sohn Gottes geboren, d. h. insofern als der Mensch den göttlichen Geist in sich zum Bewußtsein bringt; denn die Seele des Menschen und der Sohn Gottes sind ursprünglich dasselbe, indem die Seele ewiges Selbstsetzen Gottes ist. Das menschliche Selbstbewußtsein

*) Eckhart lebte noch im ersten Viertel des vierzehnten Jahrhunderts.

**) In ähnlicher Weise behauptet Sabunde (Theolog. naturalis tractatio II., c. 4. tit. 30.) Ipsum etiam intelligere Deum, prout est, est Esse Deum.

***) „Wäre ich nicht, so wäre Gott nicht," sagte Eckhart. Vergl. Theol. Studien und Kritiken, 1839. 3. Heft, S. 663 ff.

muß demnach als das ewige Erzeugen des göttlichen Geistes (als der ewige Selbstproceß Gottes?), damit als die ewige Geburt des göttlichen Sohnes, die ewige Offenbarung Gottes betrachtet werden. Weil der Mensch eigentlich Gott selbst ist, darum allein kann er Gott erkennen *).

c) Drittes Stadium der Scholastik.

(Stufe der Auflösung.)

Im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts hatte die dialektische Methodik allmälig die Grenzen ihres theologisch-wissenschaftlichen Standpunctes erreicht und so zugleich die Höhe ihrer eigentlichen Bestimmung. Hiermit trat nun ein Wendepunct ein, welcher, durch die scholastische Denkbewegung selbst herbeigeführt, den Uebergang derselben in ein neues Stadium bezeichnet. Dieses Stadium erscheint als das der Auflösung. Einerseits trieb die theologische Philosophie selbst, nachdem sie sich mit den gegebenen Mitteln zu ihrer höchst möglichen Vollendung ausgebildet, zu antithetischen Versuchen hin, andererseits kann nicht verkannt werden, daß die ganze historische Umgebung, der gesammte Geist der Zeit mitwirkte, andere und freiere Denkstrebungen hervorzurufen. Das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert, der Zeitraum dieses letzten Stadiums der Scholastik, war die nächste Geburtsstunde der Freiheit des modernen Geistes, die Geburt seines subjectiven (damit auch seines wahrhaft objectiven) Rechts.

Auch hier sind zwei Richtungen zu unterscheiden, die im Allgemeinen charakterisirt werden mögen, α) als die abstract-formale und β) als die mystisch-reale.

α) Abstract-formale Tendenz.

An der Spitze dieser Richtung steht der Franziscaner-Mönch, Johannes Duns Scotus († 1308), welchem

*) Studien und Kritiken a. a. O. Hier werden auch Eckhart's hauptsächliche Schriften (deutsche oder deutsche Uebersetzung) theilweise auszüglich angeführt.

mit Recht der Titel **Doctor subtilis** zugetheilt worden ist. Als Lehrer der Philosophie hatte seit Abälard kein anderer Scholastiker sich gleichen Beifalls rühmen können. Er war der Protagoras seiner Zeit; die Methode des **Pro et Contra** hat die alte Sophistik mit nicht größerer Virtuosität ausgeübt. Mit ihm entstand eigentlich die sogenannte quodlibetalische Manier, d. h. die Kunst über Allerlei und jedes Beliebige (**quod libet**) mit syllogistischer Subtilität in Quästionen und Responsionen zu disputiren *). In philosophischer Hinsicht ist Duns Scotus darin eigenthümlich, daß er eine Art von Modification des Nominalismus einführen wollte, wodurch dieser dem Realismus näher gebracht werden sollte. Da hier nicht in das Besondere eingegangen werden kann, so mag es genügen, seine Grundansicht einfach herzustellen. Sie läßt sich auf den Satz zurückführen, daß die metaphysische Substanz oder die reale Wesenheit (die Quiddität) weder schlechthin einzeln, noch schlechthin allgemein existire, daß vielmehr derselben überhaupt nur eine ideale (formelle Existenz), d. h. eine intellectuelle Wirklichkeit, eine Wirklichkeit im (göttlichen und menschlichen) Verstande zukomme. Die gegebene Existenz, die sinnlich-thatsächliche Dinglichkeit, ist daher nur etwas Accidentielles **). Duns Scotus gerieth, wie schon angemerkt, deswegen mit Thomas und dessen Schülern in Streit, und die Polemik der Thomisten und Scotisten trat für einige Zeit an die Stelle des Gegensatzes zwischen Realismus und Nominalismus, als dessen eigentliche Fortsetzung sie anzusehen ist. In theologischer Hinsicht standen sich beide Parteien gleichfalls streitend gegenüber; namentlich war es die Frage über die Erbsünde der Maria, welche zwischen ihnen verhandelt wurde ***). — Zunächst reihet sich an Duns Sco-

*) Schon bei Thomas von Aquin findet man quaestiones quodlibetales, eine Art vermischter Abhandlungen in oben bezeichneter Manier.

**) Vergl. der Kürze wegen bei Rixner den Auszug aus Duns Scotus Werken. Handbuch II., Anhang, S. 71. Die wichtigsten Sätze (wenigstens für die Beurtheilung des Standpunctes dieses Scholastikers im Allgemeinen) sind dort angegeben.

***) Die Franziscaner und Dominicaner waren die eigentlichen Träger jenes scholastischen Parteizwistes. Die Ersteren (eben die Sco-

tus Raymundus Lullius († 1315), welcher, obwohl an neuplatonisirende Mystik streifend (z. B. in seinem Commentar über die Sentenzen des Lombarden), doch als der abstracteste Formalist in Absicht auf die Methode erscheint. Am berühmtesten ist er durch seine sogenannte **ars magna** geworden. Sie bildet eine allgemeine Heuristik und Topik und enthält eine tabulatorische Anordnung sowohl der allgemeinsten Elementarbegriffe hinsichts der damaligen Hauptwissenschaften, als auch die Angabe und gleichmäßige Vertheilung der allgemeinen, absoluten und relativen, bezüglichen Prädicate. Die äußerlich-formale Bezeichnung, die Form der combinatorischen Anschaulichkeit, sollte die substantielle Erkenntniß ersetzen. — Einer der entschiedensten Anhänger des Duns Scotus war Wilhelm Durand (**Doctor resolutissimus** † 1332), welcher sich als rüstiger Vorkämpfer des formalen Intellectualismus gegen den Realismus der Thomisten auszeichnete und seine formalistisch-scharfe Polemik besonders im Kampfe mit dem Realisten Herväus Natalis geltend machte. — Wie weit es die subtile Unterscheidungssucht und die leere Abstractionskünstelei treiben könne, zeigt der disputatorisch-mächtige Franz von Mayrone (mit Recht **magister acutus abstractionum** genannt) außer Anderm in seinen **quaestiones quodlibetales** († 1323).

Eine bedeutsame Stellung unter den Scholastikern des vierzehnten Jahrhunderts nimmt Wilhelm von Occam, Schüler des Duns Scotus († 1347), ein, indem er als der Wiederhersteller des früheren strengeren Nominalismus und zugleich als der Vorfechter des philosophischen Liberalismus der absoluten Autorität gegenüber erscheint. Seit ihm gewann der Streit zwischen Realisten und Nominalisten, oder Thomisten und (nunmehr) Occamisten neues Leben, zumal, da sich mit demselben die Politik verband, insofern die Anhänger Occam's (die Franziscaner) das weltliche Fürstenrecht gegen die Uebergriffe des Papstes zu vertheidigen suchten, während die Dominicaner auf römischer Seite standen. Hauptsache aber ist, daß

---

tisten) vertheidigten besonders die vollkommenste Sündenlosigkeit der heiligen Jungfrau und suchten zuerst die unbefleckte Empfängniß zu dogmatischem Ansehen zu bringen.

Occam und seine Anhänger gewissermaßen die Pflanzschule der Reformation bildeten, obwohl Occam bei aller Selbstständigkeit des logisch-formalen Denkens die dogmatische Substanz des kirchlichen Glaubens ungefährdet sehen wollte. Aber es lag in dieser negativen Haltung, welche die Idee gegen ihre bisherige Entäußerung anzunehmen begann, sowie überhaupt in der Anerkennung der subjectiv-bestimmten Freiheit des Geistes und seines Denkens, wie sie jetzt durch die Occam'sche Schule hauptsächlich eintrat, das wahre Princip der Reformation, des Protestantismus *). Occam ging über die vermittelnde Stellung des Scotistischen Intellectualismus hinaus, indem er die quidditative Realität der Universalien im göttlichen und menschlichen Verstande (oder die subjectiv-ideale Existenz derselben) ebenwohl ablehnte und allein die abstract-gedachte zugeben wollte, welcher gemäß das Allgemeine nur ein der factisch-äußerlichen oder der objectiv-gegebenen Existenz nachgebildetes Gedankenbild sein soll (**intellectus, videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente**)**). So führte Occam den Nominalismus ungefähr wieder auf seine erste Gestalt, in welcher er von Roscellinus gegründet worden, zurück.

*) Die Rechtfertigung durch den Glauben als solchen, die Basis des echten Protestantismus, ist in der That gegründet in der subjectiv-freien Hingebung des Geistes an sich selbst, als die reine Idee, welche auch die Wesenheit Gottes ist. Daß selbst einige bestimmte Vorläufer der Reformation, z. B. Wicliffe († 1384), in die Fußstapfen Occam's traten, daß auch Luther diesen Scholastiker vorzugsweise liebte, ist bekannt. Uebrigens soll nicht übersehen werden, daß an jener welthistorischen Religionsveränderung auch die gleichzeitige Mystik bedeutenden Antheil hatte. Sie traf, wenn auch in anderer Form, doch im Principe mit dem Nominalismus dieses Stadiums zusammen, so sehr sie auch gegen die scholastische Abstractions-Subtilität im Allgemeinen ankämpfte.

**) Universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima, nec extra animam; sed tamen habet esse objectivum in anima et est quoddam fictum, habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo etc. Occam, in lib. Sent. I., Dist. II. Quaest. 8. cf. ibid. Quaest. 4. Universale ergo, quod praedicatur de re singulari, non est res tota, nec pars rei.

In die Reihe dieser abstract-formalen Scholastiker gehören noch Walther Burleigh, der sich dem Realismus zuneigte, und besonders Johann Buridan, welcher letztere Occamist war und namentlich durch seine Lehren über den moralischen Determinismus und Indeterminismus bekannt ist, indem er jenen als vernunftmäßig (philosophisch), diesen als autoritätsgemäß (theologisch) begründet ansah und daher die Freiheit in der Indifferenz finden wollte.

β) Mystisch-reale Tendenz.

Mit dem steigenden Formalismus der eigentlichen Scholastik, welcher eben im vierzehnten Jahrhundert durch die disputatorische Polemik den höchsten Grad erreichte und das Bewußtsein abstractiver Entleerung des Denkens mehr und mehr vermittelte, erwachte das Bedürfniß der subjectiven Verinnerlichung von Neuem, und die Mystik stellte sich abermals jener extremen Flucht vor der substantiellen Wirklichkeit negativ entgegen. In Bonaventura hatte diese Richtung des Geistes während des vorigen Stadiums ihren letzten Vertreter gehabt. Ohne an ihn und die von ihm repräsentirte Form der bisherigen Mystik überhaupt anzuknüpfen, erhob sich die neue Mystik, wenngleich auf demselben Grunde, doch mit verändertem oder vielmehr erweitertem Zwecke. Dort nämlich blieb sie wesentlich innerhalb der Sphäre der theologischen Wissenschaft, indeß sie jetzt in die Wirklichkeit des Praktischen hinüberstrebte und in das religiöse Volksleben einzugreifen suchte. Die Zeit war an und für sich mehr zu einer objectiven Inhaltlichkeit gelangt, das Volk hatte die früheren Particularitäten und Social-Abstractionen theilweise in sich ausgeglichen, mit seiner positiveren Constituirung auch seine Interessen verallgemeinernd; das Gesetz drang in die Kreise der Willkür und brachte die Berechtigung der Allgemeinheit, obwohl noch in hartem Kampfe vorschreitend, zur allmäligen Anerkennung. Von diesem Standpuncte der objectiven Gemeinschaft des Geistes entwickelte sich nun die Mystik. Daß sie zunächst auf deutschem Boden hervortrieb, läßt sich aus ihr selbst begreifen. Sie suchte die Wahrheit des objectiven

Geistes nur in der subjectiv-gemüthlichen Lebendigkeit, sie strebte, die in die Aeußerlichkeit hinausgesetzte Idee in ihre rechte Heimath, welche ihre eigene selbstinnerliche Freiheit ist, zurückzurufen und somit ihrer wahren Unendlichkeit und Göttlichkeit zurückzugeben. So wurde die neue Mystik ihrerseits die Vorläuferin der Reformation, in diesem Momente mit dem scholastischen Formalismus der Nominalisten zusammentreffend. Obwohl zunächst mit der populären Richtung beginnend, erhob sie sich doch allmälig zu speculativer Selbstständigkeit, namentlich in Frankreich.

Vom rein theologisch-religiösen Standpuncte aus erscheinen uns hier der Dominicaner (auch als Prediger berühmte) Johann Tauler († 1361) *), Heinrich Suso († 1365), Johann Ruysbroeck († 1381) und besonders der unbekannte Verfasser der deutschen Theologie, welcher im fünfzehnten Jahrhundert gelebt hat. Bei diesem begegnet man neben der religiösen Vertiefung einer überraschenden Kraft speculativer Denkthätigkeit, besonders in Bezug auf die Lehre von der Sünde, welche letztere er in der abstracten Ichheit und Selbstheit, die sich von der Wurzel des Unendlichen abtrennt, findet und diesemnach die wahre Erlösung des Menschen in Christo darin setzt, daß dieser in ihm aufersteht, d. h. daß der Mensch die Selbstheit als solche aufgiebt und so das Leben mit Gott anfängt **).

Mit Johann Gerson (Charlier) erhebt sich die mittelalterliche Mystik zu ihrer möglichen wissenschaftlichen Höhe, indem es hier darauf ankommt, sie als wirkliche Philosophie auszuführen ***). Gerson († 1429) suchte daher

*) Sein Buch „Nachfolge des armen Lebens Christi" (herausg. v. Schlosser 1833) mag hier besonders erwähnt werden.

**) Deutsche Theologie, herausgegeben von Luther, 1516. Jüngst von Troxler, 1837. — Thomas von Kempen, welcher dieser Kategorie angehört, hält sich ganz populär-erbaulich und erinnert an indische Yogi-Mystik, wie bereits Andere bemerkt haben.

***) Quodsi jam philosophia dicitur omnis scientia, procedens ex immediatis intuitionibus (intellectuelle Anschauung), mystica theologia vera erit scientia. Siehe dessen Hauptwerk: De theologia mystica. Consideratio II.

einerseits das Princip der mystischen Glaubenslehre an ihm selber mit größerer Bestimmtheit zu entwickeln und dasselbe andererseits nach seinen Resultaten in Einklang mit der Theologie zu bringen. Er deutet in diesem Streben bereits den Selbstabschluß der mittelalterlichen Wissenschaft oder Scholastik an *), welchen nach ihm Raymund von Sabunde (um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts) bestimmter und entschiedener bezeichnet. Dieser, gleichsam in neutraler Stellung sich über die formale wie die mystische Scholastik erhebend und mit philosophischer Selbstständigkeit bemüht, ebenso sehr die unchristlichen Standpuncte durch die Vernunft selbst auf die christliche Wahrheit hinzuführen, als die Absolutheit kirchlich-christlicher Glaubensautorität zu bestreiten, stellt das reine Denken (die Vernunft) als das Urprincip alles Wissens auf, indem (nach ihm) aus demselben allein die höchste Gewißheit, zu welcher der Mensch seiner Natur nach nothwendig strebt, entspringen kann (**homo naturaliter semper quaerit certitudinem et evidentiam claram. — — Ista autem est summa certitudo — — quando ipsemet homo per propriam suam naturam assumitur ut medium ad concludendum**). Die allgemeinste Wissenschaft ist daher die eigentliche Vernunftwissenschaft, d. h. die Wissenschaft der Natur der Dinge und des Menschen. In Bezug auf diese Wissenschaft giebt es kein Privilegium irgend eines Standes; zu ihr müssen Laien so gut als Geistliche gelangen können (**ista scientia merito debet esse communis tam laicis, quam clericis**). Die Universalität der Welt oder der Natur ist daher das erste Buch, welches Gott dem Menschen zu lesen gegeben hat (die erste Offenbarung), die heilige Schrift aber das zweite; diese ist eigentlich nur subsidiarisch. Die Hauptsache bleibt, daß sich der Mensch selbst zu erkennen strebt, indem hier die Quelle der Gewißheit liegt (**necesse est ergo, ut**

*) Eben wegen dieser Stellung neben der substantiellen Bedeutsamkeit seiner Lehren verdient er nähere Berücksichtigung. Vergl. Hundeshagen, Ueber die mystische Theologie des Johann Charlier von Gerson, 1831. Desgleichen Liebner über Gerson's myst. Theologie (Studien und Krit. 1835. Heft 2.)

homo cognoscat se ipsum et suam naturam, si — — velit pervenire ad certitudinem). Solche Selbſtkenntniß kann aber ohne Welt- (Natur-) Erkenntniß nicht ſtattfinden; dieſe bildet die Vorſtufe, auf welcher der Menſch in das Heiligthum ſeiner ſelbſt (intra sacrarium sui ipsius), innerhalb deſſen er ſich erkennt, eingeht und zur Einſicht ſeiner Unendlichkeit gelangt (suumque infinitum valorem inveniat). Von dieſer Stufe der Selbſterkenntniß aber erhebt ſich der Menſch erſt wahrhaft zur Erkenntniß Gottes (per cognitionem sui ipsius rectissime et sincerrime homo ad cognitionem Dei ipsius gradum facit), deſſen eigenſtes Weſen ſein reines Selbſtbewußtſein iſt (ipsemet [Deus] quemadmodum est sua propria essentia — — ita est suus proprius intellectus) *). Raymund von Sabunde bezeichnet hiermit auf's Deutlichſte ſowie die reine Selbſtverneinung des ſcholaſtiſchen Princips, ebenſo das Princip der folgenden Periode, der neueren Philoſophie; denn das Cogito, als abſolute Thatſache, oder die abſolute Apriorität des Denkens, welche mit ſich ſelbſt anfängt, kann hier ſchwerlich verkannt werden.

Und ſo darf denn dieſer Name wohl die Reihe Aller ſchließen, welche die mittelalterliche Wiſſenſchaft und Philoſophie, wenn auch nicht immer mit hinlänglicher Würde, doch meiſtens mit dem beßten und ruhmwertheſten Streben vertreten haben.

Zweite Epoche.

Antiſcholaſtik.

(Von Raymund von Sabunde bis auf Baco von Verulam incl.)

[1450—1600.]

In der Scholaſtik blieb der Gedanke ſich ſelbſt gewiſſermaßen fremd, indem er bei ſich nicht wahrhaft einkehren, ſeine Heimat nicht in ſich ſelber haben und ſeine Wahrheit

*) Vergl. deſſen Hauptwerk: Theologia naturalis. (Den Prologus und dann die Introductio Tit. I. und Tractat. prim. C. 4. Tit. 33.)

nicht in freier Identität mit sich vermitteln durfte. Die philosophische Idee konnte insofern keinen immanenten, d. h. von ihr selbst an und für sich gebildeten Organismus gewinnen; sie stand unter einem aufgedrungenen Doppelprincipe, dem des schlechthin bestimmten Inhalts und der an sich fertigen Form. Jenen nöthigte ihr die Gegenwart auf, diese die Vergangenheit; die neue Dogmatik und die alte Metaphysik, die Kirche und Aristoteles — das Eine wie das Andere war ihr gleichmäßig eine objective Autorität, mit der sie, so gut es gehen mochte, sich auszugleichen suchte. Daher sollte hier der gewandte Verstand, dort das hingebende Gefühl, bald die feine Distinction und syllogistische Dialektik, bald die Unmittelbarkeit der subjectiven Anschauung und die contemplative Schwärmerei dem Drange des nach seinem reinen Selbst ringenden Geistes Beschwichtigung erwirken. Die Speculation wurde sich nicht in der Sache selbst gegenwärtig und blieb daher außer derselben, gewissermaßen ein **opus operatum** in ihrer Art.

Es kam nun darauf an, daß dieser äußerlichen Bestimmtheit der Idee ihre Selbstinhaltlichkeit, welche eben die der subjectiv vermittelten Wahrheit der Sache ist, wieder gewonnen wurde, daß das subjective Princip des Geistes als seine eigene Macht sich wieder fand, seine Werke als an und für sich wahr und würdig gelten ließ und damit sich selbst als die Wesenheit seines Thuns in seinem Thun befriedigte. Ohne Uebergang konnte dieses ebensowenig geschehen, als überhaupt Geist und Natur in ihrem geschichtlichen Fortschritte sprungweise erscheinen. Bewirkt aber wurde dieser Uebergang dadurch, daß die Gegenwart wiederum reale Bedeutung gewann und in substantieller Erfüllung ihr Recht auf den Begriff, auf das Denken anerkannt haben wollte. Staat und Geschichte, Literatur und Kunst, selbst die Natur traten mit ihren Anforderungen hervor, während sich das Leben in socialer Gemeinschaft zu neuen Interessen und Zwecken erweiterte. So gelangte denn auch der Geist zu freier Selbstbesinnung, zu neuer Einkehr bei sich selbst, indem er das Princip seines selbsteigenen Lebens wieder herstellte und an dem gegebenen Zeitinhalte geltend machte. Hiermit mußte er na-

türlich sich gegen seine bisherige formale Abstractivität und objective Gebundenheit wenden und das Geschäft der Verneinung dieser Stellung vollziehen. Hierin aber liegt der eigentliche Uebergang der philosophischen Idee zu ihrer neuen Metamorphose. Der Proceß dieses Ueberganges bildet den Inhalt dieser Epoche, die wegen der bezeichneten reactiven Haltung sich als Antischolastik charakterisirt. Zwei Richtungen lassen sich hier unterscheiden, nämlich a) die restaurative, welche mehr oder weniger auf dem Grunde der neuen humanistischen (philologischen) Studien vorging, und b) die constructive, welche sich in eigenthümlichen philosophischen Bestrebungen darlegte und dabei theilweise mit reactiver Absicht auftrat *).

a) Restaurative Antischolastik.

Die antischolastische Geistesstrebung knüpfte sich zunächst an solche Momente an, welche mit der Scholastik selbst organisch verwachsen waren, ja gewissermaßen ihre tragende Grundlage bildeten. Es ist oben nachgewiesen, wie von Anfang bis zu Ende die alte Philosophie die Standpuncte und Principien der verschiedenen scholastischen Strebungen hergeben mußte; auf sie richtete sich daher unmittelbar die reactive Wendung des Denkens. Denn die alte Philosophie hatte nicht mit ihrem lebendigen Geiste, nicht mit ihrer substantiellen Wahrheit jene Vermittelung geführt, sondern war als eine historische Gegebenheit, als eine fertige Tradition an den Zeitgeist gelangt und hatte sich seinem Interesse daher auch nur äußerlich angeschlossen; dieses um so mehr, als selbst ihre traditionelle Gestalt eine mehrfach entstellte und geistesleere war. Gegen diese falsche Stellung der antiken Philosophie

*) Wenn Baco von Verulam der mittelalterlichen Periode als eigentlicher Schlußpunct gesetzt wird, so steht er damit ebenso sehr am Anfange der neuern Philosophie. Er ist ein philosophischer Janus, der der Zukunft und Vergangenheit zugleich sein philosophisches Gesicht zuwendet, doch mehr der letztern, wenn auch nur mit zürnender und zurückweisender Miene.

erhob sich nun zuerst die wiederkehrende Selbstbesinnung des Denkens und zwar auf dem Grunde der Wiederherstellung der reineren und selbstständigeren Erkenntniß des Wesens des klassischen Geistes überhaupt. Dieser aber hatte seine eigenthümliche Bestimmtheit in seiner Sprache und Literatur auf's Vollkommenste ausgebildet und objectiv gesetzt. Es kam also darauf an, ihn in diesem seinen Elemente selbst zu fassen und zu neuem Bewußtsein zu bringen. So geschah es, daß, nachdem bereits im vierzehnten Jahrhundert in Italien sich die Sehnsucht dieser Seite bedeutsam zugewendet hatte, um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts das Ereigniß der Eroberung Konstantinopels und die dadurch vermittelte Herüberkunft der griechischen Nationalliteratur, namentlich auch der philosophischen, die neue Wendung des Denkens entscheiden mochte. Platon und Aristoteles traten nun in ihrer natürlichen Gestalt vor den suchenden Blick des Geistes, und dieser unterließ nicht, sich mit ihnen so aufrichtig zu befreunden, als es die Zeit und der Standpunct des Bewußtseins überhaupt gestattete. So erstanden denn allseitig, jedoch unter der Herrschaft jener beiden Fürsten der Philosophie, neue Secten, welche jedenfalls für die philosophische Idee das Wichtige leisteten, daß sie einmal in negativer Ablehnung der bisherigen Weise und dann in positiver Cultivirung des Geistes durch den vollen, gediegenen Gehalt des alterthümlichen Daseins dem Gedanken formal und real frische Kraft und Lust an der Wahrheit gaben. Ein bedeutsames Motiv der Umwandelung des Gedankens muß noch darin gefunden werden, daß die Schranken, welche ihm eine seiner neuen Richtung vielfach fremde Sprache setzte, gleichzeitig überwunden wurden. In der Ausbildung nämlich der neuen Nationalsprachen und ihrer Literatur erhielt der denkende Geist nicht nur das einzig geeignete Mittel, sich in seinem frei gewordenen Bewußtsein eine neue eigenthümlich-inhaltliche Idealbestimmtheit zu schaffen, sondern es wurde ihm damit auch die wahre Quelle seines neuen Fortschrittes und Lebens, welche die Theilnahme und das Mitleben von Seiten des Nationalbewußtseins ist, eröffnet. Daß nun bei diesem Aufgange eines jungen Tages noch vielfache Dämmerungslichter streiften, daß diese besonders im Gebiete der ei-

gentlichen Philosophie sich mit den reineren Strahlen der aufgehenden Sonne mischten und die Gestalten mitunter noch trübten, kann den nicht Wunder nehmen, der mit dem Leben und Streben der Seele und dem Gange der Geschichte sich genauer befreundet hat, der zugleich weiß, wie selbst aus dem Alterthume, namentlich dem späteren, die Idee mancherlei Motive zu derlei Umnebelungen mitbrachte.

Verfolgen wir nun den Weg, wie er, als von der Idee selbst gebahnt, vorliegt, nicht aber, wie er vom Standpuncte bloß äußerlicher Ereignisse aus geebnet erscheint, so läßt er sich in der Art am deutlichsten und kürzesten zugleich vorführen, daß er nach denjenigen Puncten, welche die ideale Selbstbesinnung vorzugsweise andeuten, übersichtlich bezeichnet wird.

Es kam bei der Selbstvermittelung des Gedankens zu seiner neuen selbstständigen Wissenschaftlichkeit zunächst darauf an, in einem bestimmten Momente die Freiheit seines Strebens wieder zu gewinnen und die Macht seiner Subjectivität zu setzen. Wie schon gesagt, bot sich für diese *restaurative* Neigung die eigenthümlichste und natürlichste Gegenständlichkeit in demjenigen Momente, welches während der vorhergehenden Epoche selbst schon den Hauptpunct der Geistesstrebung ausgemacht hatte, nämlich in den Bezügen der alten Philosophie an und für sich und in ihrem Verhältnisse zur Theologie. Und so zeigt denn die restaurative Antischolastik eine *philosophische* und eine *theologische* Seite, eine restaurative Philosophie und Theologie.

α) *Restaurative Philosophie.*

Platon und Aristoteles hatten die Scholastik getragen, jener mehr in seiner neuplatonischen Umwandelung, dieser in der latinisirten und arabisirten Gestalt. Daher ist nicht zu verwundern, daß sich die *philosophische* Restauration diesen beiden Autoritäten mit vorherrschender Neigung anschloß, als dieselben in ihrer echten Gestalt erschienen und dem Gedanken in frischer Kräftigkeit sich darboten. So entstand einerseits eine Art restaurativer *Platonismus* (neue Platoni-

ker), andererseits ein ähnlicher Aristotelismus. Beide mögen kurz charakterisirt werden.

Der neue oder restaurative Platonismus.

In Italien erweckten um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts orientalische Männer die Studien der Platonischen Schriften, welche sie in der Ursprache zugänglich machten. Daraus bildete sich eine Platonische Ansicht, die, ohne von dogmatischer Autorität gebunden zu sein, sich doch den Ideen des Christenthums anschloß, auch wohl mit orientalischer Mystik hier und da in Verbindung trat. Jene Männer waren meistens philologische Gelehrte und trugen so zugleich dazu bei, daß die humanistische Bildung Platz gewann, wodurch wieder die freiere Geistesstrebung überhaupt vermittelt und für philosophische Selbstständigkeit gereift wurde. An der Spitze dieser Gelehrten steht Georgios Gemistios Plethon, welcher, aus Konstantinopel kommend, den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Philosophie darstellte. Eine bedeutsamere Stelle nahm dessen Schüler, der berühmte Cardinal Bessarion († 1472), ein. Ein eifriger Freund des Platon, suchte er diesem einerseits den Aristoteles näher zu bringen, andererseits ihn gegen die Einseitigkeit peripatetischer Polemik zu vertheidigen (z. B. gegen Georg von Trapezunt). Ihm gebührt jedenfalls das Verdienst, das Abendland mit der Platonischen Originalliteratur vorzüglich bekannt gemacht zu haben. — Ein festeres Dasein gewann sodann der Platonismus durch die Bemühung Florentinischer Gelehrten und die daran sich knüpfende Gunst der reichen und mächtigen Mediceer. So entstand namentlich unter den Auspicien von Cosmus II. eine Platonische Akademie in Florenz, als deren Mittelpunct der berühmte Marsilius Ficinus erscheint, ausgezeichnet ebenso sehr durch seine Uebersetzung des Platon und mehrer Neuplatoniker, namentlich des Plotin, als durch seine Platonisirende christliche Mystik, in welcher er den alten Versuch erneuerte, die griechische Weisheit aus den Urquellen der positiven Offenbarung herzuleiten. Seine **Theologia Platonica** ist ein Beweis dieses seines christlich-philoso-

phischen Strebens. In solchem Bemühen schloß sich an ihn an der Graf Johannes Picus von Mirandola (der Aeltere) († 1494), welcher die Wahrheit der christlichen Lehre durch die Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit den Philosophieen alter Zeiten, griechischen wie orientalischen, in ein glänzenderes Licht zu stellen suchte und mit großer humanistischer Gelehrsamkeit das Studium orientalischer Sprache und Literatur verband, sich aber hierbei mehr als billig in die arabische und kabbalistisch-jüdische Mystik verirrte. — Auch der Cardinal Nicolaus Cusanus († 1464) verdient hier seine Stelle, indem er, freilich mehr auf dem Grunde neuplatonischer Mystik als echter Humanistik, der Scholastik mit Ernst entgegentrat. (Sein Werk: **De docta ignorantia.**)

Der neue oder restaurative Aristotelismus. (Die neuen Peripatetiker.)

Mit nicht geringerem Eifer förderten Andere das Studium der Aristotelischen Literatur und Philosophie, zugleich mit größerer Unabhängigkeit von religiösem Einflusse. Daher kam es denn, daß diese neuen Peripatetiker nicht nur die antike Weisheit als in sich selbst genügend und göttlich fanden, sondern auch mit mehr Entschiedenheit die Unform der bisherigen Scholastik zurückwiesen und dagegen den classischen Humanismus zu höherem Ansehen bringen wollten. Hiermit ergab sich denn natürlich auch eine Art polemische Haltung gegen die Anhänger des Platon und ihre theosophirende Mystik. Der Ausgangspunct dieses neuen Aristotelismus ist zunächst gleichfalls bei den philologischen Griechen des fünfzehnten Jahrhunderts zu suchen, unter denen hauptsächlich Georg von Trapezunt († 1484) in dieser Hinsicht hervorzuheben ist, welcher sich jedoch in seinem peripatetischen Eifer zu einer unbilligen Polemik gegen Platon herabließ. Mit größerer Entschiedenheit und Selbstständigkeit erhoben sich die Peripatetiker im sechszehnten Jahrhundert. Der bekannte italienische Philolog, Petrus Pomponatius († 1525), erscheint als der Hauptführer, welcher in seinem Tractat: **De immortalitate animarum** die Unsterblichkeit der Seele nach Aristoteli-

schen Grundsätzen philosophisch in Frage stellte, obwohl er theologisch sie unberührt lassen wollte *). — In die Reihe dieser Peripatetiker gehören neben Anderen noch Julius Cäsar Scaliger († 1558), ein Zögling des Pomponatius, und besonders Andreas Cäsalpinus († 1603), der mit der gründlichsten Kenntniß des Aristoteles treffliche naturwissenschaftliche Studien verband.

Andere humanistische Antischolastiker.

Außer den eigentlichen Platonikern und Peripatetikern gab es noch viele tüchtige Männer, welche, mehr durch den classischen Geist als solchen, denn durch philosophische Zwecke getrieben, die scholastische Unfruchtbarkeit und formale Geistlosigkeit zu bekämpfen unternahmen. Dahin zu rechnen ist zunächst Laurentius Valla († 1457), der sich gegen die bisherige abstracte Aristotelik mit Energie und philologischer Eleganz erklärte. An ihn reiht sich Rudolph Agricola († 1485), ein Friesländer von Geburt, aber in Italien gebildet, der erste Deutsche, welcher mit philosophischem Geiste die glücklichsten und tiefsten humanistischen Studien verband, und, so gerüstet, in seiner Schrift **de inventione dialectica** die alte Scholastik mit durchgreifendem Erfolge bestritt. Bedeutender wurden in dieser Hinsicht die philologischen Bemühungen unsers Reuchlin († 1522), welcher, obwohl in kabbalistischen Studien befangen, doch die humanistische Freiheit in ihrer tiefen Bedeutung für die neue Geistesbildung erkannte und förderte und zugleich durch die Einführung der hebräischen Sprache in das Gebiet der theologischen Wissenschaft die Restauration dieser selbst vermitteln half. — In ähnlicher Weise, wenngleich mit anderer Tendenz, arbeitete der berühmte Eras-

*) In dem oben angegebenen Buche am Ende sagt er: Mihi itaque videtur, nullas rationes naturales adduci posse, quae cogant, animam esse immortalem, sed et multo adhuc minus, quae probent, animam esse mortalem. (Eine nothgedrungene Concession gegenüber seinen Ketzerrichtern.) Vergl. übrigens über Pomponatius Tennemann a. a. O. B. IX., S. 64 ff.

mus von Rotterdam († 1536) auf dem Felde des Humanismus und bahnte, ohne es eigentlich zu wollen, der kirchlichen Freiheit, wie sie in der Reformation angestrebt wurde, von dieser Seite mehr als ein Anderer den Weg. Auch Ludovicus Vives (ein Spanier, † 1540) erwarb sich ähnliches Verdienst durch sein Werk: **De causis corruptarum artium.** Petrus Ramus (französischer Hugenotte, † 1572) aber darf wegen seines muthigen Auftretens gegen das Ansehen des Aristoteles, den er als den eigentlichen Träger der Scholastik ansah, hier eine Stelle ansprechen, obwohl seine reformatorischen Versuche hinsichtlich der Aristotelischen Methode nicht bedeutend genug waren, um den Erfolg zu haben, welchen später Baco wirklich erlangte.

β) Restaurative Theologie.

Auf andere Weise kam der Geist im Reiche der Religion zu sich und seiner Freiheit zurück. Wenn er mittels der restaurativen antiken Philosophie und der humanistischen Studien sich vornehmlich in einer Objectivität wiederfand, in welcher seine Freiheit als Wesen und Gehalt ausgebildet lag, so suchte er gleichzeitig auch in der Theologie seine subjective Selbstmacht wieder zu gewinnen und sich in seiner ideellen Innerlichkeit wieder herzustellen. Im Christenthum nämlich hat das Subject als solches das absolute Recht der Idee, d. h. sich als freie Geistesthätigkeit im reinen Elemente und Bewußtsein des Geistes zu bestimmen. Diese absolute Berechtigung des endlichen Subjectes zur idealen Unendlichkeit liegt aber nicht in seiner abstractiven egoistischen Selbstheit (denn diese würde als solche reine endliche Isolirung sein), sondern in seiner Einheit mit der absoluten Subjectivität, welche in Gott ist, mittels der Gemeinde. Daher ist die Wahrheit des Christenthums nächst die innere (subjectiv vermittelte) Einheit mit Gott, das concrete Sichselbstbestimmen des Subjects durch die göttliche Absolutheit, das Sichselbstsetzen und Sichselbsthaben in dieser, kurz das geistige Leben in Gott. Hierin liegt die Versöhnung, welche demnach eine innerlich-subjective, damit die freie, die Versöhnung der Idee (des reinen Geistes) mit

sich ist. Im Mittelalter hatte die Theologie die Versöhnung auf ihren Begriff zurückführen wollen, hatte sie aber dabei unvermerkt in die Aeußerlichkeit hinübergesetzt und war so ihrer wesentlichen Wahrheit verlustig geworden. Aus dieser Entfremdung sollte nun die Idee in sich zurück, treten, somit ihre selbsteigene Vermittelung wieder übernehmen. das ewige Werk der Versöhnung in ihrer subjectiven Innerlichkeit vollziehen. Das Princip „die Rechtfertigung durch den Glauben als solchen" wurde jetzt gesetzt als das allein christliche. In dieser Form forderte die Theologie dasselbe, was die Philosophie als ihr Wesen fordert, wenngleich in anderer Weise. Denn auch in dieser letzteren muß die Idee sich selbst Princip sein, ihre eigene absolute Subjectivität als ihre absolute Thatsache und alleinige Voraussetzung haben; nur spricht sie diese Forderung so aus: „die Wahrheit durch den freien Begriff, durch das sichselbstbestimmende Denken." Jener theologische Standpunct war nun freilich durch den Proceß der philosophisch-theologischen Wissenschaft selbst vorbereitet; allein bemerkenswerth ist es, daß er sich rein als religiöse Thatsache aufstellte, als eine absolute Thatsache des Glaubens, der an und für sich gläubigen Idee. Hierdurch war sie eine wahrhaft reformative That der Religion und Theologie selbst, ging aus dieser hervor, hatte in ihr Grund und Motiv, war in Wahrheit kirchlich-religiöse Reformation. Durch diese reine religiöse Genesis unterscheidet sich die Reformation von den außer-kirchlichen, mehr oder minder auf dem Grunde heidnischer Philosophie vorgehenden, ungefähr gleichzeitigen (constructiven) Versuchen, die objective kirchliche Dogmatik und Autorität zu verneinen, welche, als außer dem religiös-kirchlichen Principe stehend, nicht das Recht und die Macht hatten, die kirchliche Geistigkeit zu bestimmen und auf ihre Freiheit zurückzuführen. So blieben denn diese Versuche, welche zum Theil von italienischen Geistlichen, z. B. Giordano Bruno, ausgingen, in Absicht auf direct-reformative Förderung der Theologie ohne Erfolg; ja selbst die Philosophie hatte weniger substantiell-positiven Gewinn davon als nur den negativen antischolastischer Arbeit und Strebung. Das

Wichtige der Lutherischen oder eigentlichen Reformation bleibt in alle Wege dieses, daß der Geist nur in seinem Insichsein wahrhaft zur Freiheit komme, daß der Mensch nur in seiner subjectiven, ideellen Einheit mit Gott versöhnt sei und frei und selig zugleich, d. h. eben selig durch den Glauben. In diesem Glauben ist er ebenso in Demuth wie in Freiheit mit Gott seiend und lebend, wahrhaft ewig in ihm.

In ihrer weiteren Durchführung schloß sich diese restaurative theologische That an die humanistische Restauration mehrseitig an (Reuchlin, Melanchthon) und förderte hierdurch indirect den Fortschritt des neuen geistigen Princips, dessen philosophische Bewegung sie später in einseitiger (bornirter) Orthodoxie mehr als einmal von sich abzulehnen suchte, wodurch aber nur das Bewußtsein der nothwendigen Einigung mit ihr zu unabweislicher Ueberzeugung gebracht wurde.

b) Constructive Antischolastik.

Durch die Befreundung des Geistes mit dem, was er in seiner antiken Form an substantieller Bestimmtheit gewonnen, nicht minder durch die allmälige Vertiefung in die wesentlichen Interessen einer reicheren und frischeren Gegenwart war in ihm das Bedürfniß einer selbstständigen philosophischen Thätigkeit erregt worden. Diese blieb aber in ihrer Entwickelung während gegenwärtiger Epoche einerseits nur noch eine versuchsweise, andererseits ward sie mehrfach bedingt von dem antischolastischen Standpuncte, welcher erst um das siebzehnte Jahrhundert durch Baco seinen Abschluß erhielt. Insofern indeß jedenfalls in den bezüglichen Versuchen neue Ausführungen des philosophischen Denkens angestrebt werden, haben sie nicht mehr die Bedeutung bloß indirecter antischolastischer Richtungen, sondern erscheinen als eigenthümliche Unternehmungen des Gedankens, sich der bisherigen scholastischen Gebundenheit gegenüber positiv zu bewähren. Eben hinsichts dieser selbstständigen Positivität nun in ihrer Aufstellung und Entwickelung mögen sie als constructive Reactionen gegen die Scholastik bezeichnet werden. Theils wegen der besonderen

Verhältnisse, unter welchen damals die geistige Strebung sich hervordrängte, theils auch wegen verschiedentlicher Anknüpfung an reproductive Momente, theils endlich wegen des noch frischen Treibens der Gedanken zeigt diese Seite des Philosophirens meist eine üppige Drang- und Sturm-Bewegung, bei welcher die Orientirung schwer wird. Da es hier nur auf die Bezeichnung desjenigen ankommt, was als bedeutsam für die Metamorphose der Idee und ihren allgemeinen Bestimmungsgang anzuerkennen ist, so mag mit Uebergehung des Besonderen das Wesentliche kurze und übersichtliche Erwähnung finden. Zu unterscheiden dürfte von diesem Gesichtspuncte aus sein α) die constructive Speculation, β) die constructive Mystik, γ) die constructive Empirik.

α) Die constructive Speculation.

In dieser Sphäre begegnet man um die gegenwärtige Zeit dem tiefsten und gewaltigsten Drängen mehrer Geister, sich eine eigene Welt des Gedankens auf den Trümmern des für sie zusammengestürzten Gebäudes kirchlichen Glaubens zu erbauen, um in ihr Heimat und Frieden zu finden. Allein, was erbaut wurde, entbehrte der sicheren Grundlage und fügte sich aus Mangel an consequenter Ausführung und bei der rohen Auffassung der Materialien zu keiner in sich getragenen und gehaltenen Einheit. Statt des Friedens fanden die Erbauer in ihren neuen Gebäuden nur die Unruhe, statt der Wahrheit ward ihnen nur die Qual der Arbeit und des mühseligsten Ringens. Dieser geringen Ersprießlichkeit des Strebens ungeachtet bleibt den bezüglichen Versuchen doch der Werth, den Kampf des freien Denkens mit offener Stirn gewagt und oft mit tapferer Energie gefochten zu haben. Bei solchem mehr wilden als logisch beherrschten Vordringen ruht das hauptsächliche Interesse in dem reinen Selbstbedürfnisse des Denkens, in dem Triebe des Geistes, sich selbst Princip und eigene That zu sein. Dem sachlichen Charakter nach erscheinen diese Bestrebungen als Versuche, antike Reproductionen mit den Gährungsstoffen der Gegenwart zu einigen und auszugleichen.

Die einzelnen Vertreter dieser constructiv-combinatorischen Speculationen sind meistens Italiener, bei denen die speculativen Anstrengungen sich mit der Intensivität leidenschaftlicher Natur verbanden, und die philosophische That zur That des Charakters wurde. Wegen dieser Identificirung erscheint hier die ganze Arbeit der Philosophie als eine heroische, die arbeitenden Individuen als Heroen, welchen nicht die Idee schlechthin und in ihrer objectiven Allgemeinheit an und für sich Princip und Ziel ist, sondern eben nur die individuelle ideale That.

Eine besondere Bemerkung aber verdient es, wie in diesem Chaos der speculativen Gährung die naturphilosophische Anschauung sich in die Interessen der Geistesphilosophie eindrängt, wodurch der dualistische Standpunct, dessen Ueberwindung die folgende Periode als Aufgabe hat, unvermerkt eingeleitet wurde.

Abgesehen von den weniger bedeutsamen Namen, welche diese Kategorie darstellen, mögen nur folgende kurze Erwähnung finden, weil sich an sie gewissermaßen Anfang, Mitte und Ende dieser philosophischen Phase knüpft.

1. Cardanus (†1575). Die wunderliche Excentricität seines Charakters hat er selbst in seiner Autobiographie (**De vita propria**) hinlänglich bloßgestellt. Diese persönliche Sonderbarkeit leuchtet auch aus seinen Schriften hervor, in welchen die Sucht nach origineller Auffallenheit die wahre Wissenschaftlichkeit nicht aufkommen läßt. Die Hauptsache ist, daß er den naturphilosophischen Gedanken eines sympathetisch-antipathetischen Verhältnisses und Processes der Dinge geltend zu machen, überhaupt die Einheit des natürlichen Universums gewissermaßen zu construiren versuchte, Alles von einem Lebens-Principe, der himmlischen Wärme, ableitend und so das Leben selbst zum allgemeinen Grundwesen der Natur erhebend. (**Pervadit calor coelestis omnia corpora; — — vivunt enim vel ipsa elementa, cum unumquodque vi propria operetur [non enim est operatio nisi viventis]** *). Auf diese Weise die Universalität der Dinge construirend, er-

*) Cardanus, De subtilit. l. V. p. 150.

innert er vielseitig an die neuere Naturphilosophie, deren Spuren man überhaupt in diesen constructiven Speculationen häufig begegnet. Dabei war Cardanus nicht frei von den der Zeit angehörigen Einbildungen astrologischer Weisheit und sonstiger theosophisch-mystischer Wundersucht.

2. Giordano Bruno († 1600). Was Cardanus angedeutet, aber ohne durchgreifende Ausführung gelassen, erscheint bei Bruno als das Thema einer, wenn auch vielfach unlogischen und oft phantastischen, doch im Ganzen tiefsinnig speculativen Bestimmung und Systematik *). Die vollkommene Immanenz des Seins in der Unendlichkeit seiner Bestimmungen, oder die reine Identität des Einen und Vielen als absolute Universalität zu denken und aufzuweisen, war das Bemühen dieses mächtigen Geistes. Er darf als der eigentliche Vorläufer der Naturphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts betrachtet werden. Was Cardanus nur thematisch angedeutet, hat Bruno mit aller Energie des speculativen Denkens systematisch auszuführen gesucht. Sein Standpunct im Allgemeinen ist idealer Pantheismus. Die Ausführung ruht theils auf Aristotelischen, theils auf neuplatonischen Stützen; sie ist eine Art von Combination beider Seiten. Aus Mangel an wissenschaftlicher Dialektik konnte die systematische Innerlichkeit nicht angemessen vermittelt werden; man findet hier mehr speculative Anschauung und Unmittelbarkeit als Begriff und Entwickelung. Bruno's Grundauffassung ist folgende: Gott ist die absolute Vollkommenheit und als diese die alleinige wesenhafte Realität, oder Gott ist die ewige Einheit in der ewigen Selbstunterschiedlichkeit (als schlechthinnige Identität das Princip aller Gegensätze und ihrer Versöhnung). Näher wird dieses Absolute bestimmt als das absolute Leben, in welchem Vernunft und Sein oder Form und Materie sich als gleiche und an sich identische Potenzen bekunden. Daher ist das Absolute

*) Jacobi hat das Verdienst, auf diesen Denker von Neuem die Aufmerksamkeit hingelenkt zu haben. Vergl. dessen Briefe über Spinoza, Anhang, oder Werke: Bd. VI. Abth. 2., wo ein Auszug aus der Schrift Bruno's De la causa, principio et uno gegeben ist.

auch ebenso sehr reine Thätigkeit als Substanz (ähnlich der Spinozistischen Ansicht); oder die absolute Substanz ist die absolut-intelligibele Materie, insofern diese die reine Möglichkeit und Totalität aller Formen ist, damit eben auch reine absolute Thätigkeit *). Das Göttliche hat diesemnach auch nothwendig die Bedeutung der ewigen Wirksamkeit, denn nur in und mit dieser kann es absolute Positivität sein; es ist natura naturans, welche in der natura naturata (dem Weltall) ihre volle Entwickelung setzt, doch so, daß sie als das reine Principirende ihre eigene innerliche Identität bleibt. Die natura naturata ist weiter nichts als die objectiv-vielheitliche Aeußerlichkeit des göttlichen Princips, dieses selbst aber die unveränderliche bestimmende Macht, die allgemeine Vernunft oder der reine thätige Verstand (νοῦς). Das System der Dinge ist gleichsam nur das objectiv-vergegenwärtigte System seiner Begriffe. Da das absolute Eins reine Identität mit sich ist, so kann es sich nicht wirklich besondern, oder, wenn es dieses thut, muß es in jeder Besonderung seine Unendlichkeit selbst sehen. Das Denken ist dem Bruno daher das subjective Streben, die äußere Schrift der Natur in die innerliche Schrift zu übersetzen; denn im Inneren und Aeußeren ist es dasselbe Princip, welches sich entwickelt und bestimmt **).

3. Campanella. Wenn dieser Name hier vor andern, welche in Absicht auf speculative Bestrebung in dieser Zeit wichtiger sein möchten (z. B. Bernardinus Telesius) ***), angeführt wird, so geschieht es, weil sich an ihn gewisserma-

*) Zu bemerken ist, daß Bruno bereits den Unterschied zwischen Grund und Ursache geltend macht, auf welchen Unterschied (wenn auch etwas anderes bestimmend) Jacobi bei seinen metaphysischen Behauptungen hinwies und besonderes Gewicht legte. Der Grund soll nach Bruno in der Wirkung (identisch mit ihr) sein, die Ursache aber der Wirkung äußerlich bleiben.

**) Ueber G. Bruno verdient besonders Buhle Vergleichung. Gesch. der neueren Philosophie, Bd. II., 2. Hälfte, S. 703 ff.

***) Des Telesius Speculation bezieht sich vorzüglich auf Naturphilosophie. Sein Werk: De natura rerum juxta propria principia ist in dieser Hinsicht zu vergleichen.

ßen der Abschluß der gesammten speculativ-constructiven Richtung knüpft, zugleich das Bemühen, das wissenschaftliche Studium überhaupt durch Einleitung einer besseren philosophischen Methode zu reformiren. Er traf hierin mit seinem berühmten Zeitgenossen, Baco von Verulam, zusammen, von dem er jedoch an logischer Bestimmtheit und wissenschaftlicher Besonnenheit übertroffen wurde. Campanella († 1639) war der Ansicht, daß die übrigen Wissenschaften nur auf der Grundlage der Philosophie ihre Verbesserung erwarten und mit Erfolg studirt werden könnten. Diesemnach schien ihm vor Allem nöthig, den Zusammenhang derselben mit der Philosophie und hier zuletzt mit der Metaphysik aufzuweisen. Er unternahm es daher, ein Universalsystem der Wissenschaften (eine Art philosophischer Universal-Encyklopädie) zu entwerfen und auszuführen, in welchem er eben die Philosophie an sich und in ihren Grundbezügen zu den anderen Wissenschaften betrachtete und eine neue Epoche der Metaphysik selbst einzuleiten glaubte *). Was Baco durch eine verbesserte Inductionsmethode anstrebte, wollte Campanella auf dem Wege der speculativen Construction vermitteln. In dem unten angeführten Hauptwerke, welches die allgemeinsten metaphysischen Grundverhältnisse der Universalphilosophie des Campanella enthält, geht er von einer Art Erkenntnißtheorie aus, handelt dann von dem Sein und Wesen, den metaphysischen Principien und dem Göttlichen und stellt zuletzt die besonderen Disciplinen dar, nämlich Kosmologie, Psychologie, Ethik und Politik, an die sich die Religionslehre als Schlußstein anschließt. Bei einer umfassenden Belesenheit, namentlich im Gebiete der Geschichte der Philosophie, fehlte es ihm an der logischen Beherrschung des Stoffs und an der Fähigkeit, denselben angemessen zu organisiren. Daher erscheint denn das Ganze seiner Philosophie mehr als ein eklek-

*) Das bezügliche Hauptwerk heißt: Universalis philosophia seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres. Par. 1638. Fol. Es ist, obwohl von einem ganz anderen Standpuncte unternommen und ausgeführt, doch der Tendenz nach zu vergleichen mit Baco's Schrift: De augmentis et dignitate scientiarum.

tisches Aggregat, denn als ein originelles System, wofür er indeß selbst es ansah und angesehen wissen wollte.

β) Die constructive Mystik.

Diese Richtung entwickelte sich gleichzeitig mit der vorhergehenden, welche oft an ihr Gebiet streift und in ihren Ton hinübergeht. Sie lehnt sich, von den kabbalistischen Tendenzen, die hier und da mit hervortreten, abgesehen, hauptsächlich an die naturwissenschaftliche Strebung an, die, wie bereits mehrfach angedeutet worden, sich um diese Zeit zu bethätigen anfängt, geht aber im weiteren Fortschritte in inspirative Theosophie über. Für die Geschichte der philosophischen Idee hat sie ihre Bedeutung darin, daß sie die scholastische Verstandesabstraction vollständig unterdrücken half und das Bedürfniß einer neuen speculativen Metamorphose des Denkens zu bestimmterem Bewußtsein brachte, oder vielmehr das eigentlich ideelle Interesse des freien selbstständigen Gedankens belebte.

Was hier das Besondere angeht, so mag es in wenigen Zügen seine Andeutung finden. Zunächst begegnet man dem phantastischen Ringen, die Dinge in ihrer universalistischen Einheit und Wechselbeziehung zu erfassen und demgemäß ihr Geheimniß aus der Tiefe ihres urgründlichen Verhaltens zu erschließen. Daß hierbei Astrologie, Magie und Alchymie ihre Rolle spielten, darf nicht wundern, wenn Zeit und Standpunct der Naturwissenschaft erwogen wird. Mit Uebergehung Anderer mag Theophrastus Paracelsus († 1541) als der Hauptvertreter der naturwissenschaftlichen Mystik dieser Epoche erwähnt werden. Dieser Mann, dessen philosophisch-wissenschaftliche Bedeutung bis auf die Gegenwart oft genug verkannt worden, weil man einerseits seine Stellung zur Zeitstrebung übersah, andererseits sich nicht in den eigentlichen Geist und Mittelpunct seiner schriftstellerischen Bemühungen zu versetzen wußte *), suchte sich, vorzüglich wegen

*) Jüngst hat Marx in Göttingen (Gött. gel. Anzeigen 1840) das Verhältniß des Theophrastus zur Wissenschaft angemessener und wahrer hervorzustellen gesucht.

medicinischer Zwecke, des innersten Mittelpuncts der Dinge zu bemächtigen und im Mikrokosmus den Makrokosmus zu erschauen. Das Höchste, das Erste und Letzte blieb ihm dabei Gott, welcher sich durch die Natur offenbart, und dessen Geist durch innere Erleuchtung den Menschen befähigt, die Wahrheit der Dinge zu erkennen. Die Arzneikunst ruht bei ihm ganz eigentlich auf dieser theologisch-naturwissenschaftlichen Weltkunde; ihre Pfeiler sind die Philosophie, die Astronomie, die Alchymie und die religiöse Ethik. Dieses deswegen, weil der Mensch, als die letzte und vollkommenste Creatur, alle Bezüge der Wirklichkeit in sich versammelt, die mikrokosmische Centralisation des Makrokosmus enthält und so, da Gott der Grund von Allem ist, auch des Göttlichen theilhaftig wird. In Allem aber bildet der Lebensgeist das Princip, weshalb er in Allem das Wesen ausmacht und dieses in der allgemeinen Beseelung durchsetzt. So stehen in diesem Geiste alle Dinge in Harmonie, die irdischen tragen die Signatur der himmlischen, deren Deutung die Aufgabe des echten Magus ist. Die astralischen Weltverhältnisse wiederholen sich in den irdischen. Sie basiren auf drei Grundelementen, welche symbolisirt werden können als Salz, Schwefel und Queckfilber. Diese drei Elemente bilden in ihrem geist- und gasartigen Wesen das **mysterium magnum** aller Dinge, aus welchem diese hervortreten und in welches sie, zu höherer Vollkommenheit umgebildet, im Processe der Scheidung zurückgeführt werden.

Sowie Theophrastus Paracelsus als Hauptvertreter der naturwissenschaftlichen Theosophie zu betrachten ist, ebenso darf Jacob Böhme († 1624) als derjenige bezeichnet werden, durch welchen die inspirative Theosophie ihre Höhe erreichte. Faßt man diese Seite nach ihrem allgemeinen und wesentlichen Charakter auf, so erscheint sie als eine Art pantheisirender Christianismus. Mittels göttlicher Erleuchtung wollte man Gott als den in Allem wesenden Grund anschauen. Paracelsus hatte diesen Gesichtspunct eigentlich zuerst auszuführen unternommen, jedoch noch immer mit naturwissenschaftlichem Bewußtsein, weshalb sich seine Betrachtungen bei aller Phantasterei über dem eigentlich

theosophischen Inspirationspantheismus halten. Jacob Böhme suchte in Allem nur Gott, und zwar den christlich-dreieinigen *). Die göttliche Einheit soll ihm alle gegensätzliche Unterschiedlichkeit auflösen, in Gott soll das Universum sein Wesen haben, wie es selbst dessen eigenstes Leben in sich trägt und offenbart. Kurz, Gott, als der Dreieinige, ist die reine Identität des Unterschiedlichen. Alle Dinge sind nur die Enthüllung dieses absoluten Verhältnisses Gottes, welches ihnen eingebildet ist; sie bilden die reale Darstellung seiner absoluten Idealität. Das Weltall ist nichts Anderes als die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes selbst. Gott ist aber in zweifachem Bezuge der Urheber der Welt, nämlich als Urgrund (Wesenheit) und als Ursache (Wille). So erst kann begriffen werden, wie Gott die Wahrheit aller Dinge sei, und diese nur als seine Offenbarung gelten **). Gott bleibt daher in der Schöpfung bei sich (wird sich nicht fremd) sowohl im Sein als im Wissen. Sowie nun Gott im Centrum der innersten Geburt aller Creatur verborgen ruht, so kann er auch nur durch seinen eigenen Geist, insofern dieser den Menschen erleuchtet, erkannt werden. Mittels solcher Geisteserkenntniß ergreift man Gott bei seinem heiligen Herzen ***).

Was die Naturerklärung im Besonderen angeht, so legt Jacob Böhme nach der Weise des Paracelsus, den er studirt zu haben scheint, die drei Elemente, Salz, Queckſilber (Mercurius) und Schwefel (Sulphur) zu Grunde, jedoch gleichfalls die Materialität derselben nur als symbolische Signatur innerer natürlicher Lebensverhältnisse gebrauchend †). Der Mensch steht nach Böhme in der Natürlichkeit und Göttlichkeit zugleich und hat deshalb eine zweifache Geburt, eine natürliche und eine himmlische. Die natürliche ist

*) Siehe dessen Schrift: Aurora oder Morgenröthe im Aufgange. Cap. 3.

**) Ebend. C. 3. und besonders C. 10.

***) Ebend. C. 19. und 23.

†) Vergl. die Schrift von göttlicher Beschaulichkeit. C. 1. und C. 3.

wiederum doppelt, einmal eine bloß irdisch-fleischliche, welche, vergänglich, dem Tode verfällt, dann eine siderische, in welcher Leben und Tod mit einander streiten. Die himmlische ist die zur Unsterblichkeit aus Gott *). Diese muß aber in dem Menschen durch ihn selbst wieder vermittelt werden, worin die Wiedergeburt besteht, deren nähere Bedeutung die ist, daß der Mensch Gottes Herz und Geist, so ihm verliehen worden, nimmt und zu dem seinigen macht, indem er seinen eigenen Willensgeist, die Selbstheit, welche das Princip des Bösen bildet, überwindet und negirt. Hierin hat auch der wahre seligmachende Glaube seine Substanz, der nicht ein schlechtes historisches Fürwahrhalten ist, sondern eben lebendig-innerliches Ergreifen und Nehmen des Lebens aus dem Grunde des göttlichen Wesens **).

Man sieht in Jacob Böhme ein mächtig Ringen des Geistes, sich zum speculativen Gedanken zu befreien, allein es gelingt ihm nicht, zur Bestimmtheit seines idealen Selbstbewußtseins zu kommen. Es dreht sich, meist sehr wunderlich, Alles um einige freilich tiefe Anschauungen, welche hier an das Licht des Begriffes streifen, dort aber alsbald wieder in die Dunkelheit eines unverstandenen Gefühls zurücksinken. Für die Wissenschaft hat daher diese sogenannte Philosophie kaum Bedeutung, wenn man sie nicht mit anderen ähnlichen als die Signalisirung einer neuen Zeit des Denkens betrachten will ***).

---

*) Aurora, C. 3.

**) Siehe Böhme's Schrift: „Die Menschwerdung," 1. B C. 5. und 11. — Das Historische des Christenthums sinkt bei Böhme beinahe auf die Stufe bloßer Allegorie jenes geistigen Lebensprocesses herab. — Vergleichung verdient Wullen, Jacob Böhme's Leben und Lehre. 1836.

***) Ueber die Aufnahme der Böhme's Philosophie in Holland und England kann hier keine weitere Bemerkung erwartet werden. — Zwischen Theophrastus und Böhme steht der Zeit nach J. B. von Helmont († 1577), der jenen Beiden in Absicht auf die theosophisch mystische Weltanschauung verwandt ist.

γ) Die constructive Empirik.

Am entschiedensten erhob sich gegen die Scholastik und ihre formal-abstracte Methode die Erfahrungslehre des berühmten englischen Kanzlers Baco von Verulam († 1626). Mit ihm wird mehrfach der Anfang der neueren Philosophie bezeichnet; allein da er keinen philosophischen Grundgedanken, selbst nicht vom Standpuncte der Erfahrung, ausgeführt, sondern hauptsächlich nur eine neue Methode an die Stelle der bisherigen scholastisch-aristotelischen zu setzen versucht hat, so kann ihm im Fortschritte der Idee jener Platz nicht angewiesen werden. Seine Bedeutung beschränkt sich vornehmlich nur auf die bezeichnete antischolastische Stellung, wobei übrigens besonders zu berücksichtigen ist, daß er den Gesichtspunct der Erfahrung consequent und methodisch der abstractiven Formal-Demonstration des Scholasticismus gegenüber behauptete und nach seinen Bestimmungen entwickelte. Es kam ihm nämlich darauf an, die aprioriſche Syllogistik, oder die Demonstration aus dem Allgemeinen als solchem, als unfruchtbar zurückzuweisen und dagegen die Induction oder die Herleitung des Allgemeinen aus der empirischen Besonderheit und Thatsächlichkeit geltend zu machen *). Eben wegen dieser directen antischolastischen Methodik und der systematischen Entwickelung der empirischen Principien und Kategorieen behauptet die Baconische Philosophie den constructiv-antischolastischen Standpunct und ist als constructive Empirik zu bezeichnen. Da Aristoteles als der eigentliche Urheber und Repräsentant der demonstrativen Syllogistik angesehen wurde, so war Baco's Polemik auch vorzüglich wider diesen gerichtet. Hierbei ist indeß zu bemerken, daß er ganz eigentlich die Naturwissenschaft im Auge hatte, während er der Metaphysik mit seiner ganzen Weise fremd blieb; denn daß er dieser die Betrachtung der formalen oder Endursachen zuwies, dagegen die wirkenden oder Realursachen allein der Physik

*) Nov. Org. L. I. Aphor. 105.

zueignete, ist von keiner besonderen Wichtigkeit. Die eigentliche Substanz seiner Lehre geht auf bloße Erklärung (interpretatio) der Natur, die aprioristischen Begriffe und Urtheile (anticipationes, generalia a principio abstracta) beruhen nach ihm auf Täuschungen mehrfacher Art (sie sind idola, und die so aprioristisch verfahrende Vernunft eine res temeraria et praematura). Diese antimetaphysische Methode hat er in dem novum organon dargestellt. Seine Philosophie bleibt so ohne alle speculative Bedeutung; denn was in ihr von den Formen vorkommt, deren Untersuchung der Metaphysik angehören soll, so haben sie, abgesehen davon, daß Baco darüber sich selbst nicht recht klar geworden zu sein scheint, durchaus keinen speculativen Sinn, sondern dürfen höchstens nur als abstractive Verhältnisse, als generische Allgemeinheiten und Gesetze der einzelnen Naturdinge angesehen werden *). Uebrigens scheint Baco in seinen Formen und Endursachen eine Vorahnung des Kantischen Transcendentalismus gehabt zu haben, nur konnte er sich nicht auf die Höhe der rein transcendentalen Untersuchung schwingen und ließ daher die eigentlichen Hauptprobleme der bezüglichen Speculation entweder unberührt und unaufgelöst, oder schob sie ohne Weiteres der Theologie zu.

Mit diesem empirisch-methodischen Verdienste Baco's steht in Verbindung seine encyklopädische Darstellung der Wissenschaften, wodurch er der bisherigen entweder leer formalen oder mystisch unklaren Auffassung des wahren Zweckes und der richtigen Methode der Wissenschaften eine logisch-bestimmte An- und Uebersicht ihrer Bedeutung und Gegenseitigkeit gegenüberstellte und auch hiermit ohne Zweifel sehr viel zur Reform derselben beitrug **). Denn wie viel Oberflächliches und selbst Kleinliches in dem bezüglichen Versuche nebenher vorkommen mag, die eigentliche Grundzeichnung und

*) Nov. organ. Lib. I. aphor. 19. seq. et 51. Ibid. L. II., aphorism. 2., 3. et 9.

**) Das bezügliche Werk ist betitelt: De augmentis et dignitate scientiarum. Diese Schrift und das nov. organ. bilden die beiden vollendeten Theile der von ihm beabsichtigten Reform der Philosophie (Restauratio magna).

die Darstellung der wissenschaftlichen Principien sowohl im Allgemeinen als auch hinsichts der besonderen Wissenschaften bleibt immer höchst bedeutsam und zwar vornehmlich aus dem Standpuncte der damaligen Zeit, wie denn die philosophische Wirksamkeit Baco's überhaupt, wie gleich anfangs hervorgehoben ist, ganz eigentlich in der directen Construction der empirischen Methode und der logischen Besonnenheit gesucht werden muß, womit dieselbe ausgeführt und gegen die Willkürlichkeiten des abstract räsonnirenden Verstandes behauptet worden ist. Und so schließt denn Baco gerade mit dieser logischen Selbstbesinnung und mit der bestimmten Hinweisung der Wissenschaft auf die reale Objectivität (die **inquisitio causarum realium**) die mittelalterliche Schulabstraction, indem er zugleich den neuen Weg des Denkens anbahnt, ohne jedoch den Gedankenproceß selbst nach seinem neuen Entwickelungs-Principe substantiell und positiv zu beginnen.

Zweite Periode.

Transcendentaler Idealismus.

(Neuere Philosophie. — Von Cartesius bis auf die Gegenwart.)

Die Philosophie sucht den absoluten Begriff der Wirklichkeit, d. h. sie sucht das Wirkliche nach den wesentlichen Kategorieen des Denkens zu bestimmen. Sie ist daher so in der That das Denken selbst, insofern es sich als eins mit dem Sein erkennen will. Der Fortgang der Philosophie erscheint somit als der Gedanke in seiner objectiven Selbstbestimmung, und seine verschiedenen Phasen hängen ab von der Art, wie das Denken sich zu der Objectivität stellt, sich objectiv bestimmt. Wir haben gesehen, daß im Alterthume der Gedanke sich schlechthin mit dem Sein selbst setzt und nur erst gegen den Ablauf dieses seines ersten Hauptcursus seine subjective Apriorität geltend zu machen anfängt. Die Scholastik hielt sich an die Transcendenz des Göttlichen, durch dessen absolute Apriorität das Denken sich von vorn

herein bestimmt fand. Die neuere Philosophie nun negirt jene antike unbefangene Voraussetzung der Einheit des Denkens und Seins eben sowohl als diesen scholastischen theologisch-transcendenten Absolutismus und nimmt ihren Ausgang von der absoluten Thatsächlichkeit des subjectiven Gedankens *als solchen*, ihre Arbeit daran setzend, von diesem Standpuncte aus die gegensätzliche Thesis zwischen Denken und Sein zu vermitteln, d. h. die Aussöhnung zwischen beiden wesentlich *vom Standpuncte der freien selbstbewußten Subjectivität* oder der subjectiven Vernunft zu versuchen, worin eben der *transcendentale Idealismus im weiteren Sinne* beruht, welcher die neuere Philosophie eigenthümlich charakterisirt.

Die logische Empirik des Baco deutet bereits auf diese subjective Selbstständigkeit hin, indem die strenge Methodik des Denkens, obwohl für die Objectivität der Naturerkenntniß zunächst bestimmt, doch als solche die Apriorität des subjectiven Princips behauptet. Allein da Baco die Subjectivität des logischen Moments noch nicht als positives Princip und als absoluten Anfang der philosophischen Bestimmung der Idee setzt, so kann er ebenso wenig an die Spitze der *neueren* Philosophie gestellt werden, als von dieser selbst zu sagen ist (wie mehrfach geschieht), daß sie mit der Naturphilosophie beginne*). Ihr eigenster Anfang ist vielmehr die Geltendmachung der *absoluten Thatsache des subjectiven Gedankens*. Hierin oder in der Setzung der Apriorität der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des *subjectiven Princips als solchen* liegt die Bedeutung der *transcendentalen* Richtung der Philosophie, wie schon oben bemerkt wurde, und es kann deshalb der gesammte Verlauf dieser Periode unter der Kategorie „*transcendentaler Idealismus*" dargestellt werden **). An ihm sind aber wiederum im Besonderen ei-

*) So meint auch *Feuerbach*, die Geschichte der neueren Philosophie mit Baco und den *naturwissenschaftlichen* Strebungen beginnen zu müssen. S. dessen *Geschichte der neueren Philosophie*.

**) Zur Vermeidung von Mißverständnissen mag hier noch einmal die ausdrückliche Bemerkung Platz finden, daß der Transcendentalismus in diesem weiteren Sinne von dem eigentlich Kantischen allerdings

genthümliche Unterschiede anzuerkennen, deren Bedeutung gleichfalls schon oben kurze Erwähnung gefunden hat. Sie ergeben sich im natürlichen Fortschritte der transcendentalen Idee, indem diese sich zunächst aus dem Standpuncte ihrer logisch-abstracten Bestimmtheit als Princip der objectiven (ontologischen) Bestimmung setzt, dann zu dem Standpuncte der psychologischen Subjectivität fortgeht und sich mit dem der absoluten Subjectivität, d. h. des subjectiv-objectiven Vernunftuniversalismus, beschließt. So würde denn diese zweite Periode der Philosophie, oder die neuere Philosophie, sich in drei Epochen auseinanderlegen, deren Kategorieen zu bezeichnen wären, als logischer, als psychologischer und als absoluter Transcendentalismus oder Subjectivismus *).

Erste Epoche.

Logisch-subjectiver Transcendentalismus.

Das Denken, in seiner selbstbewußten Allgemeinheit oder in der Form seiner logisch-abstracten Subjectivität bestimmt und dem gegebenen Sein gegenüber als das Princip gesetzt, worauf Alles zurückzu-

darin unterschieden ist, daß bei diesem letzteren von der objectiven Realität als solcher abstrahirt wird und nur die subjectiv-apriorisch mögliche Erkenntnißweise der Dinge, also die aprioriſche Formalität des Erkennens an und für sich als das eigenthümliche Moment gilt, während oben der Transcendentalismus in dem allgemeinen Momente der directen oder indirecten Apriorität der Subjectivität überhaupt gesetzt wird.

*) Wenn es scheinen möchte, als wenn durch diese Kategorieen die verschiedenartigen philosophischen Bestrebungen, welche die neuere Zeit bietet, nicht durchgängig bestimmt werden könnten, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß, wie wir schon zum öftern angedeutet haben, es nicht im Plane dieser Schrift liegt, das Einzelnste zu verfolgen, sondern nur, die wesenhaften Züge des Organismus der philosophischen Idee darzulegen. Nun dürfte es aber bei genauerer Erwägung kaum zu verkennen sein, daß der allgemein-wesenhafte Typus der neuen Philosophie in dem transcendentalen Momente, wie es soeben bestimmt worden, allerdings beruht.

führen, bildet den Standpunct des logischen Transcendentalismus, dessen historische Ausführung a) durch Cartesius, b) Spinoza und c) Leibnitz dargestellt wird, drei Namen, von denen jeder eine besondere Stellung der Idee unter jener gemeinschaftlichen Kategorie bezeichnet.

a) Cartesius.

Mit Cartesius († 1650) beginnt der transcendentale Idealismus, daher auch die neue Philosophie, denn er führte zuerst alle Wahrheit auf die Priorität des subjectiven Denkens als solchen zurück. Alle folgenden Phasen der Philosophie, besonders der speculativen, knüpfen sich an den Cartesianismus, sei es positiv oder negativ, direct oder indirect, ergänzend oder erweiternd und auf seinem Grunde über ihn hinausgehend *). Bei ihm begegnen wir zum ersten Male dem Unternehmen, die Philosophie und damit das wahre Wissen überhaupt an die absolute Thatsache der logischen Subjectivität oder an die reine Thatsache des absoluten logischen Selbstbewußtseins zu knüpfen. Das berühmte cogito, ergo sum drückt diese absolute Thatsache des Selbstbewußtseins aus **) und bildet nicht bloß die Grundlage der Cartesianischen Lehre, sondern des gesammten

---

*) J'ai coutume de dire, que la philosophie cartésienne est comme l'antichambre de la verité, et qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là. Leibnitz. Opp. Ed. Dut. P. II. p. 250. — Das Kriterium der Gewißheit, welches die Stoiker, Epikuräer und andere spätere Philosophen des Alterthums entweder aufstellten oder bestritten, mag als eine Andeutung des Transcendentalismus gelten, aber an und für sich ist in ihm das eigenthümliche Wesen des Letzteren noch nicht vorhanden, als welches gerade darin liegt, daß die Realität des subjectiven Denkens der gegebenen Unmittelbarkeit gegenüber als das urberechtigte Princip des Wahren und der höheren Wesenheit zugleich behauptet wird. So will Cartesius in dem cogito, ergo sum kein bloß formales Kriterium, sondern ein wirklich inhaltliches, sachliches Princip, also zugleich ein Erklärungsprincip, setzen.

**) Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Cart. Princ. phil. I., 6.

neuen Idealismus, welcher in seinen verschiedenen Modificationen bis zur absoluten Begriffs-Idealität hinauf nur die Ausführung jenes Grundsatzes ist. Indem darin von aller äußerlichen Unmittelbarkeit abstrahirt wird und diese der Subjectivität gegenüber zunächst nur eine prekäre Geltung hat, erhält die freie Subjectivität (mens) selbst die Bedeutung des absoluten Princips aller Wahrheit *). Besonders und eigenthümlich bedeutsam wird jener Grundsatz noch dadurch, daß er das subjective Denken mit dem Sein in unmittelbaren Bezug setzt, mithin in der absoluten Thatsächlichkeit des ersteren die absolute Thatsache des anderen eingeschlossen wird; denn in dieser Einheit des Denkens und Seins liegt gerade die unwidersprechliche Urwahrheit, die axiomatische Grundlage aller besonderen Wahrheit, und zwar deswegen, weil darin der Gedanke wahrhaft mit sich selbst anfängt, mithin sich selbst als Axiom ausspricht **). Es ist nun aber bei Cartesius einerseits die Art, wie er zu diesem absoluten Ausgangspuncte der Philosophie gelangte, andererseits die Consequenz, welche er daraus entwickelte, an sich ebenso eigenthümlich als wichtig, indem in beiderlei Hinsicht nicht nur die Probleme der Philosophie überhaupt darin articulirt erscheinen, sondern auch das speculative Verhältniß derselben richtig bezeichnet ist. Daß die bezügliche Ausführung

*) Cartesius drückt diese absolut-logische Thatsächlichkeit näher darin aus, daß er sagt, daß das Urtheil auch, wenn es das Sein leugnen wollte, doch in diesem Acte des Leugnens selbst schlechthin sei. Princ. Philos. I., 11.

**) Alle Einwendungen, welche früher (noch von Zeitgenossen) und später gegen diesen Satz als absoluten Ursatz der Philosophie gemacht worden sind, treffen die innerste Bedeutung desselben nicht; namentlich hat man das Moment der absoluten Selbstthatsächlichkeit des Gedankens, welches darin liegt, nicht gehörig gewürdigt, indem man das zufällige Moment der individuellen Existenz vorzugsweise festhielt, nicht beachtend, daß dieses hier der logischen Allgemeinheit des Subjects bloß untergeordnet wird. Die Vertheidigung, welche Cartesius selbst gegen derlei Einwürfe führt, weiset darauf hin, daß er bloß die geistig-logische Thatsächlichkeit als solche im Sinne hatte. Cf. z. B. Princ. philos. I., 8. Ib. I., 11. De meth. p. 21. Responss. sext.

von Seiten des Carteſius ſelbſt nicht immer in wirklich ſpeculativer Methode vor ſich geht, widerſpricht der Richtigkeit des Princips an und für ſich nicht. — Die Sache nun, worauf es bei der Carteſianiſchen Philoſophie eigentlich und hauptſächlich ankommt, iſt in Folgendem enthalten.

Carteſius ſetzte die mehrbezeichnete abſolute Priorität des ſubjectiven Gedankens zuerſt negativ, in dem reinen Zweifel an der Wahrheit des Gegebenen. Man könnte deshalb ſagen, daß er von dem Gegebenen ausgegangen ſei. Allein dieſer Ausgang iſt ein blos relativer, das abſolute Moment dagegen liegt darin, daß er in dem Gegebenen als ſolchem eben die bloße Relativität erkannte, indem er ihm den abſoluten Zweifel gegenüberſtellte. In dieſem abſoluten Zweifel aber lag ſchon die abſolute Thatſache des ſubjectiven Denkens, die ihren nächſten Beweis in dieſer ſelbſtſtändigen Negativität hat, einer Negativität, welche nicht individuell-ſubjectiv ſondern logiſch-, damit allgemein- und abſolut-ſubjectiv iſt*). Der Zweifel war dem Carteſius der Beweis, daß es eine Gewißheit geben müſſe, die Verneinung der Abſolutheit alles Gegebenen enthielt ihm die Bejahung der Abſolutheit des Gedankens. Vor ihm war dieſe Stellung des ſubjectiven Denkens noch nicht durch das Denken ſelbſt ſo beſtimmt und unwiderſprechlich eingenommen worden. Carteſius fand hiermit den eigentlichen Archimediſchen Punct für die Philoſophie, den er eben vor Allem ſuchte. Der poſitive Ausdruck dieſer abſoluten Thatſache des Gedankens in dem **cogito, ergo sum** iſt das Reſultat der negativen Abſolutheit, welche aber gerade als dieſe nothwendig und ſchlechthin auch eine poſitive ſein muß **).

Das zweite iſt nun, daß in dieſem Urprincipe aller

*) Medit. de prim. philos. I. und II., wo der Standpunct der unmittelbaren Gegebenheit dem logiſch-ſubjectiven Denken gegenüber bezeichnet wird. Zu vergl. iſt beſonders: Resp. quint. Hier ſtellt Carteſius den Zweifel als nothwendige Bedingung alles Philoſophirens auf.

**) Er beſchreibt ſein bezügliches Ringen und endliches Finden Med. de pr. phil. II. Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset firmum et immobile etc. Cf. Resp. ad. sec. object.

möglichen Wahrheit zugleich das Kriterium ihrer Erkenntniß aufgewiesen werde. Dasselbe kann folgerichtiger Weise nur darin gefunden werden, daß das subjective Denken oder die Thätigkeit des Ich auf ihre möglichste Reinheit zurückgeht, ihre logische Thatsächlichkeit hinsichts der Objectivität des gegebenen Seins auf's Reinste und Vollkommenste an sich selbst bestimmt, oder daß das Selbstbewußtsein die höchstmögliche Klarheit und Deutlichkeit erlangt. Carteſius formulirt dieſes alſo: Wahr iſt, was ich klar und deutlich vorſtelle (was alſo mit dem Urſatze und deſſen Gewißheit ſchlechthin zuſammenfällt) *). Der Irrthum hat ſeine Quelle nicht im Denken als ſolchem, ſondern in dem Willen, inſofern derſelbe, über die Grenzen des Verſtandes hinausſtrebend, auf Dinge ſich erſtreckt, welche nicht in den Kreis der klaren und deutlichen Erkenntniß fallen können**).

Der dritte Hauptpunct betrifft die eigentliche Ontologie. Carteſius ſuchte den Uebergang von der Subjectivität des Denkens zur objectiven Realität. Wollte er auch hier in folgerichtiger Haltung verfahren, ſo mußte er wieder die abſolute Urthatſache des Denkens zu Grunde legen. Es kam alſo darauf an, zu zeigen, ob und wie aus dem cogito, ergo sum die objective Wahrheit (die reale Exiſtenz) der gegebenen Dinge folgen könne. Dieſe Dinge ſind in ihrer ſinnlichen Gegebenheit und als Vorſtellungen des denkenden Ich zunächſt nur gewiſſe Beſtimmungen (modi) der denkenden Subſtanz, ohne daß aus ihrem Gedachtwerden auf ihre objective Selbſtrealität (nach der Terminologie des Carteſius, auf ihre

*) Jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipis. Meditt. III., womit zu vergl. ib. V., wo die nothwendige Geltung dieſer Regel an die Ueberzeugung von dem Daſein Gottes geknüpft wird.

**) Med. IV. Eine andere Begründung des Irrthums findet Carteſius (ebendaſelbſt) darin, daß der Menſch, obwohl von Gott erſchaffen und inſofern nur der Wahrheit fähig, doch zugleich auch als endliches Weſen gewiſſermaßen am Nichts oder Nichtſein (quodammodo de nihilo sive non ente) Theil nehme und damit, der Mangelhaftigkeit anheim gegeben, ſich täuſchen könne.

formale Existenz) geschlossen werden könnte *). Die Frage ist daher, ob nicht ein Wesen gedacht werden müsse, dessen objective Realität schlechthin mit der absoluten Thatsächlichkeit des Denkens zu setzen ist, d. h. welches nothwendig sein muß, weil ohne sein Sein die absolute Thatsache des denkenden Ich sich selbst negiren müßte, welches unmöglich. Nun findet sich allerdings in dem denkenden Ich die Vorstellung eines solchen Wesens, dessen objective Realität eben wegen der absoluten Klarheit und Deutlichkeit der bezüglichen Vorstellung selbst mit der Subjectivität des Ich schlechthin und nothwendig affirmirt werden muß. Dieses Wesen ist das absolut Vollkommene, oder Gott, welcher mithin eben als absolute Vollkommenheit auch schlechthinnige Realität sein muß; denn die Vollkommenheit ist ja die reine Einheit alles Realen, mithin vor Allem Realität (Cartesius nennt die existentia Gottes die summa perfectio) **). Die Idee Got-

*) Caetera autem omnia, ex quibus rerum corporearum ideae conflantur, nempe extensio, figura, situs et motus in me quidem, cum nihil aliud sim, quam res cogitans, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter. Medit. VI. cf. Med. V.

**) Wenn Cartesius die Existenz als eine besondere Eigenschaft des vollkommenen Wesens setzt (postquam posui, illum habere omnes perfectiones, quandoquidem existentia una est ex illis. — Med. V.), so liegt hierin freilich eine Unangemessenheit des Gedankens. An andern Stellen, welche gleich weiter anzuführen sind, macht indeß Cartesius (freilich im Widerspruche mit dem eben Bemerkten) die Existenz zur Trägerin aller Eigenschaften. Die obige ontologische Beweisführung findet sich am positivsten in folgenden Stellen. Resp. ad. secund. resp. Quod clare intelligimus pertinere ad alicujus naturam, id potest de ea re affirmari. — — Atqui pertinet ad naturam dei quod existat, ergo potest de Deo cum veritate affirmari, quod existat. Näher wird die Sache bezeichnet in Folgendem: (Princ. phil. 14—16) Mens considerans inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis, summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Hiermit ist besonders zu vergleichen eine Stelle in der Med. V.

tes kann demnach von der Subjectivität des Ich nie getrennt gewesen sein, letztere ist nur, was sie ist, durch jene, und jene hat ihr ewiges Selbst-Zeugniß nur in dieser. Carteſius drückt diesen höchst wichtigen Gedanken der ewigen Einheit der unendlichen und endlichen Subjectivität (Gottes und des Menschen) dadurch aus, daß er die Idee Gottes als angeboren darstellt *).

In Gott hat nun Carteſius die Grundlage und den Haltpunct für die objective Wahrheit der übrigen klaren Vorstellungen und somit auch der gegenständlich gegebenen Dinge gefunden. Die Deduction ist diese. Gott als die vollkommene Existenz ist damit auch das wahrhaft Absolute und als solches die Ursache aller anderen Wirklichkeit. Indem er also hierin als absolut zu setzen ist, muß er auch positiv er-

---

Atqui ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum; neque enim mihi liberum est, Deum absque existentia (hoc est, ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est, equum vel cum alis vel sine alis imaginari. Damit ist zu vergl. Object. quint. in Med. V. Sed nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones. Kant mußte diese Stelle nicht kennen, sonst würde er wohl bemerkt haben, daß sein Haupteinwurf gegen den ontologischen Beweis des Carteſius diesen nicht eigentlich treffen konnte, vielmehr theilweise auf einer Petitio beruhte. — Angeführt mag endlich außer Anderem noch dieses werden: Cum attendo, me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit; et ex hoc uno, quod talis idea in me sit, sive quod ego, ideam illam habens, existam, adeo manifeste concludo, Deum etiam existere. — Med. IV. gleich im Anfange. Cf. Med. V.

*) Princ. phil. P. I., 20. cf. Med. III., wo es unter Anderm heißt: Superest, ut examinem, qua ratione ideam istam accepi; neque enim illam ex sensibus hausi — — nec etiam a me efficta est — — ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius.

kennbar sein, d. h. erkennbar in seiner Vollkommenheit und deren nothwendigem Bezuge zu aller möglichen Wirklichkeit; denn ohne diese positive Erkennbarkeit der göttlichen Absolutheit (Unendlichkeit) würde auch die endliche Subjectivität nicht erkennbar sein, und doch ist diese Subjectivität nothwendig zu setzen, muß sich mithin nothwendig selbst kennen*). Allein jene allgemeine Erkennbarkeit des Göttlichen an und für sich schließt nicht in sich die Erklärungsmöglichkeit der gegebenen Welt aus demselben, vielmehr muß hier der Glaube die Stelle des Wissens vertreten oder, das ursprüngliche Weltverhältniß ist unbegreiflich **). In Gott liegt also das eigentliche ontologische Princip, sowie die Möglichkeit aller Metaphysik ***). Denn sowie er einerseits das Universum begründet, so verleiht er andererseits dem subjectiv-endlichen

---

*) Princ. philos. I., 27., womit zu vergl. Med. III. Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti, quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius; qua enim ratione intelligerem, me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?

**) Princip. phil. I., 18 und 24—26. It. §. 35. Carteſius ſtellt mehr als einmal Grundſätze auf, deren Ausführung er nicht geben kann, entweder aus wirklich logiſchem Unvermögen, oder wegen religiöſer Stimmung. So hier; denn indem er (l. c. 24.) es für die beßte Weiſe der Philoſophie hält (perspicuum est, optimam nos philosophandi viam sequuturos), wenn aus der Erkenntniß Gottes die Erklärung der Dinge verſucht wird (si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur), läßt er doch dieſen Gedanken ſofort wieder fallen, um der Offenbarung die Wiſſenſchaft zum Opfer zu bringen.

***) Princ. phil. P. I., 22 und 23, beſonders 24. In dieſer Herleitung der Dinge von Gott erſcheint die Weiſe, wie Carteſius Gott nicht als Urheber des Böſen (der Sünde z. B.) anerkennt, ſehr naiv, aber doch nicht ganz verwerflich. Er ſagt nämlich, Gott ſei nur Urheber aller Dinge, die Sünde aber ſei kein Ding (quia non est res).

Denken dadurch, daß er die Idee seiner selbst darin setzt, die Möglichkeit des wahren Erkennens. Oder der Mensch kann die Dinge durch sein Denken in ihrer Wahrheit erkennen, weil Gott Urheber derselben ist und wegen seiner absoluten Wahrhaftigkeit zugleich Grund des wahren Erkennens. Alles kommt nur darauf an, daß das Vorstellen den höchst möglichen Grad der Deutlichkeit erlange. Alle Dinge werden somit einerseits von Gott ewig und immer erhalten, sowie sie andererseits nur unter göttlicher Vermittelung erkannt werden *).

Carteſius berücksichtigt nun drei Hauptformen der Realität, nämlich die Form der realen Subjectivität (endlicher Geist), die der realen Objectivität (Natur im engeren Sinne)

---

*) Postquam vero percepi, Deum esse, quia simul intellexi cetera, omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi, illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera. — — Atque ita plane video, omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere. Med. V. gegen Ende, cf. Med. IV. Jamque videre videor aliquam viam, per quam ab ista contemplatione veri Dei, in quo nempe sunt omnes thesauri scientiarum et sapientiae absconditi, ad caeterarum rerum cognitionem deveniatur. — — Inprimis enim (fährt er fort) agnosco, fieri non posse, ut ille me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur. Ib. V. Animadverto, ceterarum rerum certitudinem ab hoc ipso (sc. quod Deus existat) ita pendere, ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit. — Cf. Princ. phil. I., 30., wo es heißt: hinc sequitur, lumen naturae sive cognoscendi facultatem, a Deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, h. e. quatenus clare et distincte perspicitur. Hierin liegt eine überaus wichtige Bestimmung — das wahre Denken ist parallel-identisch mit dem wahren Sein! — Positiver wird dieses ausgedrückt durch folgende Stelle (ep. I., 105): Verum existimo, etiam rebus inesse necessario illud omne, quod in illarum ideis reperitur. Cf. Rationes more geom. disp. Axiom. X. It. Medit.

Et primum, quoniam scio, omnia, quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse, qualia illa intelligo, satis est, quod possum unam rem absque altera clare et distincte intelligere, ut certus sim, unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni.

und die der absoluten Realität (Gott). Die beiden ersten verhalten sich dualistisch zu einander und bilden insofern einen Widerspruch im Gegebenen, dieser muß ausgeglichen werden, was aber nur möglich ist durch die Absolutheit eines Dritten. So wird Gott zum eigentlichen Verbindungs- und Vermittelungsmomente des endlichen Dualismus zwischen Geist und Natur (Materie) gemacht. Das Gegebene muß deshalb ungeachtet seines Gegensatzes als wahr angenommen werden; denn Gott als das Absolute ist dessen Begründer und hat somit in Beides die Wahrheit gelegt, in das Eine die Wahrheit des subjectiven Seins (des Erkennens), in das Andere die Wahrheit des objectiven Seins, d. h. des Seins als solchen. Gott ist aber nicht bloß der Begründer, sondern auch der Erhalter der Wahrheit des Gegebenen in seiner dualistischen Beziehung; er muß daher seinen Begründungsact stets wiederholen oder durch unmittelbares Eingreifen die Einheit beider Seiten in ihrem reinen Gegensatze vermitteln. (Das System der unmittelbaren Assistenz.)

Genauer oder vielmehr näher für die Vorstellung wird dieses nun so bestimmt. Es giebt in der Wirklichkeit zwei Arten von Wesen, geistige, deren allgemeine Bestimmung das Denken ist, und körperliche, welche in der Ausdehnung ihr substantielles Moment haben. Alle anderen Eigenschaften sind nur Modificationen, sei es eben des Denkens oder der Ausdehnung. Die eigentliche Natur wird auf die Materie und Bewegung, kurz auf den räumlichen Mechanismus, zurückgeführt. Geist und Natur (Materie) bilden wegen der gänzlichen Verschiedenheit ihres Wesens in Absicht auf gegenseitige Einwirkung von einander unabhängige Substantialitäten; Jegliches hat gleichsam sein in-sich abgeschlossenes Dasein, das System seiner Wirklichkeit, Beide aber gleichen sich in der Concurrenz Gottes mit einander aus, werden in Gott Eins *). Auf Seele und Leib bezogen, wird dieses Verhältniß so ausgedrückt, daß Beide keine substantielle Einheit bilden, deshalb ohne immanente Gegen-

*) Princ. phil. I., 48. it. 53—54. Ib. II., 1.

seitigkeit bestehen, daß die Thätigkeit der Seele in Vorstellungen beruht, die des Leibes aber bloß auf Bewegung zurückzuführen ist *). Das Verhältniß zwischen Leib und Seele ist nur die concrete Darstellung jenes allgemeinen kosmischen Dualismus überhaupt.

So hat denn Cartesius allerdings die wichtigsten Bezüge der neuen Philosophie hervorgehoben. Das Gegebene in seiner Geltung, wie in seinem Gegensatze, den Unterschied des Subjectiven und Objectiven, die absolute Instanz des Denkens der sinnlichen Empirie gegenüber, die Nothwendigkeit der Ausgleichung des Denkens und Seins (der subjectiven und objectiven Realität) im Absoluten. Allein es fehlt an durchgreifender Herrschaft der speculativen Idee. Die ideale Wahrheit wird mehr nur thematisch gesetzt und aphoristisch angedeutet, als begriffsmäßig und dialektisch vermittelt. Der gewöhnliche Verstand drängt sich fast überall an die Stelle des vernünftig-immanenten Denkens, und ganz gemeine empirische Abstractionen verderben die richtige Grundauffassung da, wo es zu bestimmter Ausführung kommen soll. Es bedurfte einer consequenteren Bestimmung, einer tieferen Vereinigung und Ausgleichung der bezeichneten Momente. Dieses finden wir bei Spinoza versucht, welcher daher als der consequente Vollender des Cartesianismus zu betrachten ist **).

b) Spinoza.

Der Spinozismus ist wesentlich folgerichtige Ausführung und damit Ergänzung des Cartesianismus. Spinoza verhält sich insofern ganz so zu Cartesius wie Fichte zu Kant,

---

*) Princ. phil. IV., 197. Gott bildet auch hier die Vermittelung. De Meth. V., 29. Die Schüler oder Anhänger des Cartesius haben diese Grundzüge des Verhältnisses zwischen Seele und Leib (commercium animae et corporis) zu dem bekannten Systeme des Occasionalismus ausgebildet (Geulinx).

**) Die Naturphilosophie des Cartesius ist eine Mischung einzelner metaphysischer Sätze und physicalischer Bestimmungen, dem Grunde nach eine mechanische Physik ohne wissenschaftliche Consequenz.

gewissermaßen wie Aristoteles zu Platon. Der logische Standpunct des Transcendentalismus, welcher bei Cartesius noch in der Form unentwickelter absoluter subjectiver Thatsächlichkeit erscheint, soll bei Spinoza nach seiner reinen Begriffsallgemeinheit festgestellt werden. Zunächst sehen wir daher hier die vollständige Geltendmachung des subjectivdenkenden Wissens als solchen, die absolute Herrschaft des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins *). Alles wird dem Begriffe unterworfen, nicht bloß daß Gott ist, sondern auch wie er ist und wie Alles durch ihn bestimmt ist. Dem Glauben bleibt kein Recht gelassen der Philosophie gegenüber. Alles ist begrifflich und soll begrifflich aufgefaßt werden. Die Logik wird mit der Metaphysik identificirt, aber nicht in der objectiven Weise der Stoa, sondern vom subjectiven Standpuncte aus, d. h. insofern das Denken sich zunächst als seine eigene Subjectivität bestimmt setzt und so von sich aus zur Objectivität fortgeht, mithin von sich aus (ab ipsa mentis potentia) die Identificirung vollzieht (nicht von äußerlichen Veranlassungen, a causis externis, bestimmt), wobei es kein anderes Princip giebt als das der vollständigen Deutlichkeit und des ewig-absoluten Denkens der Einheit des Geistes und Leibes. Hierin nun liegt eben das Moment des Transcendentalismus überhaupt und seiner logisch-subjectiven Form insbesondere **).

---

*) Unde patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam. — — Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat, habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium; hinc sequitur, quod vera non est methodus, signum quaerere veritatis post acquisitionem idearum, ad quod vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae (eigentlich nach dem jetzigen Sprachgebrauche subjectivae) rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. Spinoza, de emendatione intellectus.

**) De emend. intell. p. 378. seq. (Opp. posth.) Forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita, nec objectum tamquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet. Et quia prius non datur idea ideae, nisi prius detur idea: ergo methodus

Was das Verhältniß des Spinoza zu Carteſius näher angeht, ſo bekundet es ſich darin, daß jener mit dieſem auf demſelben tranſcendentalen Standpuncte ſteht und, von dieſem ausgehend, die metaphyſiſchen Beſtimmungen entwickelt und ſelbſt in den beſonderen Beziehungen direct oder indirect auf Carteſianiſchen Grundlagen fortbaut, ſo daß man ſagen kann, daß alle weſentlichen Momente und Kategorieen des Spinozismus bereits in der Carteſianiſchen Lehre hervorgehoben und beſprochen worden ſind. Und doch beſteht zwiſchen Beiden in Tendenz und Ausführung ein bedeutender Unterſchied. Dieſer erſcheint dem Allgemeinen nach in der Art, wie ſowohl der tranſcendentale Ausgangspunct zur logiſchen Objectivität erweitert, als auch der Dualismus des Denkens und Seins in der Abſolutheit der Subſtanz aufgehoben, und das Endliche in der Unendlichkeit des Einen der Realität nach negirt wird.

Spinoza griff ſofort nach der höchſten göttlichen Idee, wie ſie Carteſius als die eigentliche Vermittelung des Endlich-Realen geſetzt hatte. Ausgehend von der bereits angedeuteten logiſchen Tranſcendentalität, ſtellt er dann den Grundſatz auf, daß das ſubjectiv-wahre Denken ſchlechthin einerlei ſei mit der Gegenſtändlichkeit der Dinge und daß daher das Princip der Wahrheit der an und für ſich ſchlechthin vollendete und beſtimmte Gedanke ſelbſt ſein müſſe (omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adae-

---

non dabitur, nisi prius detur idea. De emend. intell. Si igitur rem omnium primam investigare velimus, necesse est, dari aliquod fundamentum, quod nostras cogitationes eo dirigat. Deinde quia methodus est ipsa cognitio reflexiva, hoc fundamentum, quod nostras cogitationes dirigere debet, nullum aliud potest esse, quam cognitio ejus, quod formam veritatis constituit, et cognitio intellectus ejusque proprietatum et virium; hac enim acquisita, fundamentum habebimus, a quo nostras cogitationes deducemus, et viam, qua intellectus, prout ejus fert capacitas, pervenire poterit ad rerum aeternarum cognitionem, habita nimirum ratione virium intellectus. Cf. Eth. P. II. (de mente) prop. 34. Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est, etc. Cf. ib. P. V. prop. 29.

quata et perfecta, vera est), womit an das Carteſianiſche Princip der ſchlechthinnigen Deutlichkeit erinnert wird *). Denn Denken und Sein ſind in der unendlichen Subſtanz eins; alle Dinge ſind von dieſer Subſtanz immanent gegründet, es kann daher zwiſchen ihnen und den Vorſtellungen nur Uebereinſtimmung ſein. Oder die Dinge, welche wir wahrhaft denken, müſſen in dem Verhältniſſe ſtehen, in welchem wir ſie denken **). Weil Denken und Sein aber in dem höchſten Weſen eins ſind, ſo muß dieſes Letztere ſelbſt zuerſt gedacht werden, denn, es iſt ja aller Dinge Urſache und ſomit auch in ſeiner idealen Weſenheit die Urſache aller unſerer Ideen. Die erſte Idee iſt demnach die desjenigen Weſens, deſſen Begriff mit dem Sein zuſammenfällt, deſſen Weſenheit wirkliches Sein in ſich faßt (causa sui — — id, cujus essentia involvit existentiam) ***). In dieſer abſoluten Identität ſeines Begriffes und ſeines Seins iſt jenes Weſen nothwendig Subſtanz, es hat ſein Sein an und für ſich und iſt eben damit auch reine unabhängige Idee, abſolute Idee †). Da nun aber nur eine einzige ſchlechthinnige abſolute Idee möglich iſt, oder da es nur einen abſoluten Begriff geben kann (idea entis perfectissimi), ſo kann es auch nur ein einziges ſubſtantielles Weſen geben, welches in dieſer Einzigkeit unendlich und als ſolches Gott iſt. Alle anderen Ideen ſind von dieſer höchſten abhängig (fons ceterarum idearum), und ſo auch alle möglichen Dinge von dieſer ſubſtantiellen Einheit oder von Gott; ohne Gott kann nichts

*) Eth. P. II. prop. 34. cf. De int. em. Ex hoc ultimo, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali (d. h. nach jetzigem Sprachgebrauche „mit der Objectivität") debeat convenire, patet etc. It. Eth. P. I. Axiom. 6. Idea vera debet cum suo ideato convenire.

**) Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. P. II., prop. 7. Beſonders das Coroll. und Schol.

***) Requiritur, ut, quam primum fieri potest et ratio postulat, inquiramus, an detur quoddam ens et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum. De intell. emendat. cf. Eth. P. I. Def. 1.

†) Eth. P. I., cf. 3.

gedacht werden *). Diese Abhängigkeit aber ist eine immanente, d. h. alle Dinge sind nur insofern, als das Göttliche in ihnen ist (sich in ihnen setzt) **). Letzteres verhält sich daher zu den Dingen wie das Allgemeine zu seiner Besonderheit, indem es in jedem sich nur begrenzt oder in bestimmter Concretion setzt, mithin auch in demselben nicht absolut selbst ist, vielmehr sich nach seiner Absolutheit darin negirt, woraus folgt, daß, da die Absolutheit, das Allgemeine und Unendliche an sich, nur Substanz sein, und eine Substanz keine anderen Substanzen hervorbringen kann (**una substantia non potest produci ab alia**), die einzelnen Dinge keine Substantialität, also auch keine wahrhafte Selbstrealität haben können, sondern nur Modificationen der unendlichen Attribute der einen Göttlichkeit sind. Auch der Mensch ist in seinem Wesen nichts Substantielles ***). Giebt es nun außer Gott nichts, was reale Ansichheit wäre, ist vielmehr Gott die absolute und ausschließliche substantielle Einheit, so fragt es sich näher, wie das Unterschiedliche, obwohl gegeben, in dieser Absolutheit aufgehe. Spinoza stellt dieses ungefähr also dar. Alle Unterschiedlichkeit beruht ihrem Wesen nach bloß in attributiver Bestimmung der an und für sich gesetzten (an sich schlechthin seienden) Substanz. Diese Attribute also sind inhärente Momente der absoluten Substantialität und bilden als solche die Grundlage aller möglichen factischen Gegebenheit, welche nichts weiter ist als der Inbegriff unendlich vieler Modificationen der urwesentlichen

*) De intell. emend. passim. cf. P. I., prop. 5. seqq., besonders prop. 8. Omnis substantia est necessario infinita. Cf. ib. prop. 14. Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia. Cf. De intell. em. Est nimirum hoc ens unicum infinitum, h. e. est omne esse et praeter quod nullum datur esse. Cf. Eth. P. I., prop. 15. Nihil sine Deo esse neque concipi potest.

**) Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens. L. c. P. I., prop. 18.

***) Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Eth. P. I., prop. 25. Coroll. cf. Eth. ib. P. I., prop. 6.

Attribute, und in dieser Bedeutung nur vorübergehende accidentielle Erscheinungen. Die attributive Wesenheit Gottes ist aber eigentlich nur die Idee, welche sich unser Verstand von Gottes Wesen bildet, und muß deshalb auch in der Weise unsers Erkennens aufgefaßt werden. Dieses nimmt nun die Dinge unter einem zweifachen Gesichtspuncte, nämlich dem der Subjectivität und dem der Objectivität (des dinglich-natürlichen Seins). Die erste hat zu ihrer Form das Denken, die andere die Ausdehnung. Diesem gemäß muß das Absolute oder Gott vorgestellt werden mit zwei Grundattributen, dem Denken und der Ausdehnung, welche beide aber, eben als Wesen-Attribute der unendlichen Substanz, gleichfalls unendlich sein müssen und die unendliche Wesenheit Gottes ausdrücken *). Sie sind keine nothwendigen gegenseitigen Voraussetzungen (Correlate), sondern jedes wird als seine eigene totalisirte Unendlichkeit aufgefaßt (als **duo attributa realiter distincta, h. e. unum sine ope alterius**); allein darum bilden sie doch nicht zwei Substanzen, weil jedes von ihnen die Wesenheit der absoluten Substanz nur für uns ausdrückt, sie in der Substanz selbst aber rein identisch sind **). Der Dualismus des Denkens und Seins findet sich bloß in der weltlichen Gegebenheit und der Weise ihrer Auffassung, indem hier jedes Einzelding als ein Modus eines der beiden Attribute zu nehmen ist, in Gott als absoluter Substanz dagegen ist Denken Ausdehnung und Ausdehnung Denken, oder vielmehr Gott steht über diesem Unterschiede, er ist absolute Indifferenz und Identität des Subjectiven und Objectiven ***). Gott erscheint so als das reine Subject-Ob-

---

*) Eth. P. I., prop. 11. Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. Cf. ib. prop. 6. Per Deum intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. cf. Eth. P. II., prop. 1 et 2.

**) Eth. P. I., prop. 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet. Damit ist zu vergleichen das bezügliche Scholium.

***) Quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam sub-

ject, welches sich in der Natur des Wirklichen auf unendliche Weise, d. h. in unendlich vielen endlichen Einzeldingen, darstellt, die mithin, als eben so viele mittelbare (d. h. zunächst an den Attributen stattfindende) Affectionen oder Bestimmungen der göttlichen Absolutheit, diese nur explicirt und in der Unterschiedlichkeit offenbaren, und zwar in den beiden unendlichen Reihen denkender und ausgedehnter (subjectiver und objectiver) Bestimmungen *). Gott ist so, obwohl an sich abstract absolut, doch nothwendig die immanente Ursachlichkeit aller Dinge, er ist die natura naturans und diese die natura naturata; er ist der nothwendige, aber in seiner Nothwendigkeit freie Urheber (causa libera) aller Modi seiner ewigen Attribute. Daher sind denn alle Dinge, insofern sie als durch Gott allein möglich und in ihm allein denkbar betrachtet werden müssen, nothwendig (wie Gott selbst) **). Das Resultat dieser speculativen Entwickelung läßt sich demnach so bestimmen: Das Denken und die Ausdehnung (Geist und Natur, Subjectivität und Objectivität) sind in ihrem ewigen Wesen und Verhältnisse dasselbe, und zwar in der Art, daß die Objectivität der Ausdehnung nur der sich selbst objectiv setzende und objectiv gegenwärtige Gedanke ist. — Dieses wird durch die Lehre vom Menschen und dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib näher bestätigt. Der Mensch ist nach Spinoza nur ein Einzelding in der natura naturata, somit auch nur ein Modus ohne

---

stantiae essentiam constituens, id omne ad unicam substantiam pertinet et consequenter, substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Eth. P. II. prop. 7. Schol.

*) Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent. Eth. P. I., prop. 16.

Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur. Ib. P. I. prop. 25 Coroll.

**) Eth. P. I. prop. 29. Besonders das Scholium. Cf. ib. prop. 27. vorzüglich Coroll. 2. und das Schol.

Selbstständigkeit seines Seins. Er besteht in der Einheit eines Denk- und eines Ausdehnungsmodus (Seele und Leib). Das Sein des menschlichen Geistes ist weiter nichts als der Gedanke (die Idee) eines wirklich objectiv gegebenen Einzeldinges (**nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis actu existentis**), d. h. des Körpers *). Der menschliche Geist erkennt nichts ohne die Affectionen des Leibes, weder sich selbst, noch die übrigen gegebenen Dinge. Denn der Geist ist in der That nicht Geist ohne diese ewig-absolute Selbstbeziehung auf den Leib; oder der menschliche Geist ist nur Geist mit dem ewigen Denken des Leibes (d. h. insofern er sich ewig selbst objectiv setzt). Auch Gott kann nur in diesem ewig-absoluten Acte der Affirmation der Einheit des Geistes und Leibes erkannt werden; mithin sind auch die ewigen Wahrheiten nur insofern erkennbar, als der Geist den Körper in seinem ewigen Wesen auffaßt, d. h. als eine Modification des ewigen wesenhaften Attributs der unendlichen Ausdehnung **). Uebrigens wird hierbei das Denken nicht von der Leiblichkeit bestimmt, ebenso wenig als der Leib von dem Denken in seinen Thätigkeitserscheinungen bestimmt wird; vielmehr liegt der Bestimmungsgrund für Beide in Gott oder dessen ewigen Attributen, d. h. insofern Beide nur unselbstständige Affectionen sind, gehen sie Beide von Gott aus, dessen mittelbare Darstellung sie bilden. Gott ist hiermit das reine Subject-Object, und nur insofern er dieses ist, kann in ihm der Bestimmungsgrund liegen für die Unterschiedlichkeit der Modificationen, welche sich auf ihn beziehen und sein Wesen darstellen ***). Der Mensch ist gewissermaßen der Modus der absoluten göttlichen Identität selbst, d. h. sowie in Gott das Denken und die Ausdehnung dieselbe Substanz ist, welche nur bald unter diesem, bald unter jenem Attribute

*) Eth. P. II., prop. 11. Cf. ib. prop. 13. Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens et nihil aliud.

**) Eth. P. II., prop. 23. et 26. Cf. ib. P. V., prop. 29. Ad mentis naturam etiam pertinet, corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere. Cf. ib. prop. 30.

***) Eth. P. III. prop. 2.

gesetzt wird, so sind Geist und Leib eigentlich und an sich eine und dieselbe Sache und erscheinen nur dadurch verschieden, daß dieses Identische bald unter dem Attribute des Denkens, bald der Ausdehnung aufgefaßt wird *). Hieraus ergiebt sich, daß die Ordnung unserer wahren Vorstellungen auch die Ordnung der objectiven Dinge sein müsse, und daß wir mithin die Dinge in ihrer Wahrheit zu begreifen vermögen **). Aus Allem aber folgt, daß wir, je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr Gott erkennen ***).

Nach diesen metaphysischen Grundsätzen erkennt man leicht, wie Spinoza, sowie er im Theoretischen die Wahrheit in der reinen, sich selbst adäquaten subjectiven Idealität oder in der consequenten logischen Selbstbestimmtheit des Denkens setzt, das Princip der Moral in der consequenten Selbstbestimmung der subjectiven Macht (der Freiheit) nach den Gesetzen ihres Wesens finden mochte. Dieses Wesen aber ist Erkenntniß (**mentis essentia in cognitione consistit**), das Princip der Moral fällt daher zusammen mit der vollkommensten Erkenntniß, d. h. mit der Erkenntniß Gottes, und die wahre Tugend besteht darin, daß man all sein Streben auf Gott richtet, der als die Quelle alles Seins auch das Gute selbst ist. Das höchste Gut sowie die höchste Glückseligkeit ist demnach die höchste oder wesenhafteste Erkenntniß Gottes, und Tugend und Glückseligkeit sind insofern an und für sich eins (ungefähr wie bei Aristoteles) †). Aus dieser höheren Erkenntniß entspringt die intellectuelle Liebe Gottes (**amor Dei in-**

*) Mens et corpus una eademque res, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. L. c. Schol. cf. ib. P. II., prop. 7. Schol.

**) Eth. P. II., prop. 7. Coroll.

***) Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. Eth. P. V., prop. 24.

†) Eth. P. IV., def. 8. cf. ib. V. prop. 25. seqq., besonders 27, 32 und 38. Nach Spinoza liegt alle Macht des Geistes in dem Denken und dem Vermögen, angemessene Begriffe zu bilden, weshalb denn auch die Ueberwindung der Leidenschaften nur durch wahre Erkenntniß derselben möglich ist. Eth. P. V. prop. 4. Schol. cf. ib. P. III. prop. 3. Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur, passiones ex inadaequatis.

tellectualis), die Freudigkeit in dem Bewußtsein der göttlichen Idee als der Ursache derselben. In ihr ruht die wahre Freiheit *).

So erscheint denn die Lehre des Spinoza als ein Versuch, Alles aus der Absolutheit eines höchsten Real- und Idealprincips zu erklären, und charakterisirt sich hierin rein constructiv. Einen bedeutsamen Fortschritt erweiset sie dadurch, daß sie den absoluten Begriff in seiner immanenten Substantialität zu fassen und zu bestimmen sucht. Die reine Identität des absoluten Denkens und seines Inhalts, der Subjectivität und Objectivität, ist das Ziel, Gott in Allem das Wesen und die Wahrheit. Aus ihm ist Alles, er ist in Allem, und Alles wird ewig von ihm in sich zurückgenommen. Das Endliche für sich ist nur das Negative der absoluten Göttlichkeit und muß daher eben von dieser selbst wieder aufgehoben werden. Deshalb erkennt man auch nur die Wahrheit, indem man die endlichen Dinge in Gott erkennt, ihre Ideen auf die unendliche Idee Gottes bezieht und sie daraus herleitet. Das Unwahre ist nach Spinoza darin gelegen, im Negativen stehen zu bleiben, oder die besonderen Ideen als solche festzuhalten, als selbstständige zu fixiren, ohne sie in der absoluten zu setzen. Seinem Grundwesen nach ist somit der Spinozismus transcendental-logischer Pantheismus. Die Erkenntniß bildet in der That sowie das Princip so auch den Inhalt der Wahrheit, und Gott selbst ist nur Alles, insofern er absolutes Selbstdenken ist. In diesem Transcendental-Standpuncte liegt das unterschiedliche Moment zwischen dem Spinozistischen und dem antiken Pantheismus der Eleaten und Stoiker einerseits, sowie dem orientalischen andererseits. Der antike Ideal-Pantheismus geht von der Subjectivität des Denkens, als dem absoluten Grundprincipe, sondern von dem Sein aus und sucht die absolute Identität desselben an ihm selber aufzuweisen ohne das bestimmte Bewußtsein des relativen Gegensatzes zwischen Denken und Sein, zwischen Subjectivität und Objectivität; das Denken wird vielmehr sofort mit dem Charakter des Seinlichen

*) Ib. P. V., prop. 32. Coroll. et prop. 33. et 37.

gesetzt, weshalb denn auch die pantheistische Identität nicht als Resultat der Vermittelung jenes Gegensatzes erscheint. Was den orientalischen Pantheismus angeht, so fehlt ihm mit der logischen Freiheit auch die Wissenschaftlichkeit, und er hat theils hierin, theils aber auch darin seine Eigenthümlichkeit, daß er sich nicht zur reinen Höhe des Idealismus erhebt, noch weniger zu der Höhe der absoluten Subjectivität des reinen Sichselbstdenkens. Der Pantheismus des Spinoza kann das germanisch-christliche Princip nicht verläugnen. Im Uebrigen erscheint das Spinozistische System vor der unbefangenen Würdigung mehr als eine mechanische (mathematisch zusammengesetzte) Totalisirung der Dinge in der abstracten Absolutheit der Subjectivität denn als ein speculativ-idealer Organismus des Gedankens. Spinoza fand die Grundsteine seines Baues von Cartesius bearbeitet und zugerichtet, er nahm sie ungefähr so, wie sie dalagen, und fügte sie nur consequenter ineinander, indem er die dogmatisch-christliche Idee, welche bei Cartesius diese Ineinanderschiebung gehindert hatte, ausschied und an deren Stelle die reflexive Abstraction des Denkens ungestört walten ließ. Daß nun, abgesehen von der mathematischen Zwangsjacke, in welche der philosophische Gedanke geschnürt wird, und von dem Mangel an aller dialektischen Innerlichkeit der speculativen Bewegung, an deren Stelle die absoluten, abstracten Definitionen und Axiome treten, daß, abgesehen von diesem und Aehnlichem, durch solche verallgemeinernde Gleichmachung vielfache Rechte des speculativen Denkens gekränkt werden, mancherlei wichtige Puncte unergründet, mancherlei Widersprüche unaufgelöst oder verdeckt bleiben, daß namentlich die abstracte Vorstellung von einer unendlichen Substanz und den inhärirenden Attributen, die unmotivirte Weise der Herleitung des Endlich-Unterschiedlichen aus der Unendlichkeit des absoluten Wesens ohne dialektisch-wissenschaftliche Nothwendigkeit erscheinen müßten, begreift sich leicht. Von Seiten des wissenschaftlichen Organismus verdient daher der Spinozismus keineswegs die Lobeserhebungen, welche ihm noch jetzt häufig gespendet werden; dagegen ist nicht zu verkennen, daß die Grundauffassung und die Grundzüge des modernen Pantheismus hier mehr als sonst irgendwo in ihrer Wahrheit und Consequenz gegeben und hervorgestellt

sind, so daß man insofern wohl sagen könnte, aller künftige Pantheismus, welcher mit logischem Bewußtsein ausgeführt werden soll, müsse seinem Wesen nach Spinozismus sein. Denn der Spinozismus ist der positivste Ausdruck des absoluten logischen Subjectivismus, in welchem die allgemeine Idee als solche sich in den Proceß ihrer Bestimmungen entläßt, um in diesen als abstracte Einheit nur sich selbst gegenwärtig zu sein *).

c) Leibnitz.

Mit Leibnitz erhielt der logische Transcendentalismus seine an ihm mögliche Vollendung, indem in dem Systeme dieses Philosophen das Moment der logischen Subjectivität nicht nur zum absoluten Ausgangspuncte der speculativen Betrachtung, sondern auch zum reinen Principe der objectiven Realität erhoben wurde und zwar mit einer Bestimmtheit und Allgemeinheit, wie es bisher nicht geschehen. Leibnitz steht in der Mitte zwischen Carteſius und Spinoza, obwohl er gegen Letzteren mit entschiedener Polemik auftritt und ihm nebst dem Mangel der Wissenschaftlichkeit auch praktische Verderblichkeit beimißt **). Das Carteſianische **Cogito, ergo sum** wurde ihm zum Mittelpuncte aller seiner metaphysischen Gedanken, und viel consequenter als Carteſius entwickelte er daraus das ganze System seiner Lehre, indem er darauf das Princip der absoluten Individuation gründete, welches die Basis seiner gesammten Weltauffassung wurde. So stellte er sich dem Carteſius gegenüber viel bestimmter auf den Standpunct des Idealismus, während er den Spinoza durch den (Aristotelischen) Begriff der reinen Thätigkeit (der absoluten substantiellen Position) ***) und die darauf gegründete

*) Auf eine ähnliche Weise wie der Spinozismus verhält sich die Lehre des Malebranche zu dem Carteſianismus; man könnte sagen, sie sei ein verchristlichter Spinozismus, in welchem das idealistische Moment das eigentliche Wesen ausmacht, während sich die Form als intuitive Gefühls-Mystik charakterisirt.

**) Cette mauvaise discipline (sagt er von Spinoza's Lehre) est fort ancienne et fort capable, d'eblouir le vulgaire. Théod. Disc. §. 8. Cf. ib. §. 10. Cette doctrine est insoutinable et même extravagante.

***) Opp. T. II. P. 1. p. 20.

Realität des Vielen (welche bei Spinoza in ihrer Selbstständigkeit verneint wird) zu verbessern strebt *).

Leibnitz fühlte das Bedürfniß, die Gesammtheit des speculativen Wissens sowohl in formaler als realer Hinsicht aus einem Urprincipe in-consequenter Einheit zu entwickeln. Er fand dieses Princip in der Bedeutung der absoluten ichheitlichen Individualität, welche ihm als solche, d. h. als substantialisirte logische Kraftwesenheit Ausgangs- und Stützpunct war und zugleich als das Urmoment für alle ontologische Wissenschaft galt. Die ewigen und nothwendigen Wahrheiten, die er schlechthin subjectiv voraussetzt, sind in der That nur die absolute abstractive Apriorität des ichheitlichen Denkens, die absolute logisch-transcendentale Thatsächlichkeit (das absolute Cogito), worauf Leibnitz dem Grunde nach Alles zurückführt. Dabei nähert er sich bereits dem psychologischen Transcendentalismus, indem ihm der Begriff der Substanz schlechthin zusammenfällt mit dem Momente der subjectiven Individualität **).

Das Grundwesen aller Dinge ist, wie soeben angedeutet worden, nach Leibnitz Thätigkeit (wie bei Aristoteles);

*) Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere; unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur — — res omnes esse tantum evanidas quasdam, sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phantasmata, ut sic dicam, et, quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidam subtilis, at profanus (sc. Spinoza), orbi invexit vel renovavit. Opp. T. II. P. 2., p. 53. cf. p. 49.

**) Nouveaux essais p. 30. seqq. p. 188. cf. Opp. T. II. P. 1. p. 22., 23. et 25. seqq. ib. p. 34. Die Individualitäten sind bei Leibnitz dem Wesen nach nicht verschieden, indem ihr gemeinsames Substantialmoment die subjectiv-perceptive Thätigkeit ist, welche in der Vorstellung ihre allgemeine Form hat. Das materiell-objective Moment hat dabei gar keine Geltung. Aller Unterschied ist in der That insofern nur Gradunterschied, welcher sich nach Maßgabe der größeren oder geringeren Deutlichkeit bestimmt. S. weiter unten.

welche in einzelnen absoluten Positionen sich setzt oder individualisirt und in diesen Einzelwesenheiten ein ursprüngliches Reich einfacher Substanzen oder Entelechien bildet*). Er setzte hiermit das Princip unendlicher Individuation an die Stelle der unendlichen einen abstracten Substanz, der Weltauffassung so eine ontologische Vielheitlichkeit zur Grundlage gebend. Was nun die Art betrifft, wie diese substantiellen Urdinge, welche Leibnitz wegen ihrer Einfachheit Monaden nennt, weiter bestimmt werden, so ist das Wichtigste ohne Zweifel der Gedanke, daß dieselben insgesammt absolute Positionen sind, so daß also jede die Natur des Seins überhaupt, welche eben Thätigkeit ist, von sich aus darstellt. Daraus folgt dann, daß auch jede monadische Substanz an sich selbst schlechthin bestimmt sei (**opus est, ut monades habeant aliquas qualitates, alias nec entia forent**), d. h. sie hat das Moment ihrer energischen Selbstheit ursprünglich in sich (**sunt quasi automata incorporea**) und ist so zugleich selbst Princip ihres Unterschiedes von allen anderen Monaden, ist qualitative Immanenz. Hierin liegt die Bedeutung des berühmten Satzes des Nichtzuunterscheidenden (**principium indiscernibilium**)**). Mit dieser schlechthinnigen Urbestimmtheit und Immanenz hängt zusammen, daß jede Monas Quelle und Grund ihrer eigenen Veränderung ist und eine eigenthümliche gesetzmäßige Reihe von Strebungen aus sich entwickelt***). Von diesem Gesichtspuncte aus sind denn

*) Opp. T. II. P. 1., p. 19 — 22. p. 194. seqq. et passim. (Principia philos. §. 1 — 2.). Ib. (système nouv. de la nat.) p. 50. Ib. P. 2. p. 55. Vergl. besonders die Dissertation: De principio individui, worin Leibnitz seine philosophische Grundansicht gleich anfangs seiner schriftstellerischen Laufbahn ausspricht.

**) Opp. T. II. P. 1. p. 20. (Princ. philos.) Il n'y a point deux individus indiscernables. Opp. T. II. P. 1. p. 128. seq. Die Beweisführung an dieser Stelle ist freilich sehr äußerlich und handgreiflich. Cf. Princip. philos. (Opp. T. II. P. 1. p. 22). Item: Oeuvres ed. Raspe p. 265. Jamais deux individus réels ou complets d'une même espèce sont parfaitement semblables. — Sonst über das Obige T. II. P. 1. p. 21., besonders p. 128. seq. und 146.

***) Chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum*, et tout ce, qui lui est arrivé et arrivera. L. c. p. 46.

alle Monaden Seelen, und das Universum ist ein unendliches Reich von Seelen*). Aus dem, daß die Monaden einerseits für sich selbst absolute Positionen sind, andererseits aber in der unendlichen Universalität aller Dinge der genaueste Zusammenhang und das innigste Verhältniß besteht, folgt, daß jede einzelne Monas von ihrem Standpuncte aus ein Spiegel des Universums ist, in welchem sich dieses gleichsam darstellt (**miroir — — représentatif de l'univers, suivant son point de vue**) und aus welchem es daher auch erkannt werden kann**). Das gemeinsame Wesen aller Monaden ist ihre perceptive Thätigkeit, eine Art vorstellendes Leben, so daß das All nur eine Unendlichkeit lebendiger Wesen bildet, welche, indem sie ihrer immanenten Spontaneität gemäß von Vorstellungen zu Vorstellungen fortgehen, in dem Zustande des Strebens und Begehrens sind (**transitus ab una perceptione ad alteram appetitus appellari potest**) und als wirkende Principien erscheinen***). Obwohl so dem ursprünglichen Wesen nach identisch, sind die Monaden doch (abgesehen von der eigenthümlichen Bestimmtheit einer jeden) nach Hauptgattungen verschieden, indem die vorstellende (perceptive) Thätigkeit entweder einfache innerliche Darstellung der andern äußerlichen Dinge ist, also bloße Perception ohne Bewußtsein, oder Apperception, d. h. Vorstellung der Vorstellung, reflexive Auffassung des subjectiven innerlichen Zustandes (**la connaissance réflexive de cet état intérieur**), eben Vorstellung mit Selbstbewußtsein†). Die Materialität ist nur scheinbar oder vielmehr etwas Relatives, denn in der That hat auch sie das lebendige Moment der Selbstthätigkeit zu ihrem Wesen. Diese Relativität beruht in dem Mangel an Bewußtsein und Selbstunterscheidung der subjectiven Thätigkeit oder in der Dunkelheit der Vorstellungen, womit sie als das leidende Vermögen

*) L. c. p. 22. seqq. et p. 33.

**) Opp. T. II. P. 1. p. 337. (Princ. de la nature et de la grace). Cf. ib. p. 26., 75. und p. 161.

***) Opp. T. II. P. 1. p. 28. passim, besonders p. 21. et 22.

†) Opp. l. c. p. 21. seq. p. 23., p. 32. seqq.

erscheint*). Uebrigens beharrt jede Monas selbstständig in sich, oder sie hängt, wie bemerkt, in ihren eigenthümlichen Veränderungen nur von sich ab, ist unbestimmbar durch ein Aeußeres; sie ist das Princip ihrer Einheit (le principe de son unicité), d. h. sie setzt von sich aus eine Mannichfaltigkeit von unterschiedlichen Bestimmungen und enthält so in der That das Allgemeine in seiner eigenen Besonderung, woraus sich dann erklärt, daß es keine eigentliche und wahrhafte natürliche Einwirkung geben könne (non datur influxus physicus)**). Diese substantielle Unterschiedlichkeit der Monaden in ihrem Gegenüber bildet das Moment der Endlichkeit sowie der weltlichen Gegensätzlichkeit, und von diesem Gesichtspuncte aus sind die Monaden und ihre gegebenen Verhältnisse nur etwas Zufälliges. Jene Gegensätzlichkeit und diese Zufälligkeit, die Endlichkeit und Relativität, fodert Ausgleichung und Begründung in einem Absoluten, welches als solches nicht wiederum innerhalb der endlichen Existenzen selbst fallen kann, die ja eben nur gegen einander schlechthin selbstständig sind und wesenhafte Realitäten, in ihrer Urbegründung aber von einer absoluten Urmacht abhängen, sowohl was ihre monadische Substanz als auch ihre universelle Ordnung und Beziehung angeht (ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum nonnisi eminenter existat, quasi in fonte suo)***). Dieses Absolute ist nun Gott, welcher dem allgemeinen Leibnitzischen philosophischen Urprincipe der Individuation gemäß nur eine in sich vollendete subjective Individualität, eine absolute Monas, sein kann, als solche aber schlechthinnige Thätigkeit ohne Leiden (dieu est le seul, dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on apelle patir), wegen ihrer Absolutheit aber und durch dieselbe alle anderen möglichen und wirklichen Monaden befaßt und in ihrer Substanz und Existenz bedingt (omnem realitatem pos-

*) Opp. T. II. P. 1. p. 26. et p. 230. seq.

**) Opp. T. II. P. 1. p. 21. seqq. (Princip. philos.) cf. ib. p. 32. et 33. (Princ. de la nat.) p. 271.

***) Opp. T. II. P. 1. p. 25.

sibilem continere debet), damit als Monade der Monaden, als erste Einheit und ursprüngliche Substanz (unitas primitiva seu substantia simplex originaria) als eigentliche Central-Monade zu fassen ist. Gott muß aber als freier Schöpfer der Monaden gedacht werden, und diese können nur durch ihn (durch seine Macht, sein Wissen und seinen Willen) entstehen, beharren, oder auch vernichtet werden*). In dieser göttlichen Absolutheit hebt sich der Widerspruch auf, welcher besteht zwischen der gänzlichen Unabhängigkeit der Monaden von einander, ihrer gegenseitigen Selbstständigkeit und zwischen der Ordnung und Harmonie, worin sie in der Wirklichkeit erscheinen; es giebt keinen Einfluß derselben und doch einen gegebenen thatsächlichen Schein eines solchen. Die göttliche Absolutheit hat nämlich als solche, sowie sie die selbstständige Einheit der Monaden geschaffen, so auch ihre Uebereinstimmung ein- für allemal festgestellt (tout est reglé dans les choses une fois pour toutes). Mag daher auch vom gewöhnlichen Standpuncte der Weltanschauung von einer natürlichen Einwirkung der Dinge geredet werden, so bleibt ihr wesenhafter Zusammenhang doch nur ein idealer oder metaphysischer, d. h. er ist als schlechthin in der Uranordnung der Dinge gesetzt. Hierin besteht die Bedeutung der sogenannten vorherbestimmten (prästabilirten) Harmonie**). Dieses Verhältniß herrscht auch in Absicht auf die Verbindung und Gegenseitigkeit zwischen Seele und Leib. Beide folgen ihren eigenen Gesetzen, entwickeln schlechthin un-

*) Théodicée, o. 32. et passim. cf. Opp. T. II. P. 1. p. 20. et 22. seqq., p. 25. seq. ib. p. 35. seqq. cf. T. II. P. 2. p. 53. seqq. Der Begriff Gottes ist, wie die meisten speculativen Gedanken, bei Leibnitz nicht zureichend entwickelt und dargestellt; namentlich hat sich hier der christliche Gesichtspunct mit dem philosophischen nicht durchgreifend und gründlich genug auseinandergesetzt. Eine bedeutende Inconsequenz muß auch darin gefunden werden, daß Leibnitz die substantielle Realität der Monaden der freien Willkür Gottes in der Art unterwirft, daß Gott sie zugleich schaffen und vernichten kann, was dem Begriffe einer wahrhaft selbstständigen Substanz widerspricht.

**) In substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est. Opp. T. II. P. 1. p. 26., wo das Wesentliche dieser ganzen Ansicht dargestellt ist. Cf. ib. p. 31., p. 36—37. und besonders 53. seq. Vergl. die Vorrede zur Theodicee.

abhängig von einander ihre Bestimmungen und Veränderungen und stehen gleichfalls nur in ideeller oder metaphysischer Harmonie und Einheit*).

Ein wichtiges, nicht immer, wie es scheint, hinlänglich betontes Moment in der Leibnitzischen Philosophie bildet das teleologische oder das der Endursachen (causae finales, causes finales), auf welches Leibnitz die höhere oder metaphysische Wahrheit zurückweist. In ihm findet er das höchste Erklärungsprincip der Dinge und erhebt so das Vernünftige zum Wesen. Da nun aber Gott die absolute Vernunft ist, so liegt für Leibnitz in dem Systeme der Endursachen einer der wichtigen Ueberzeugungsgründe vom Dasein des Göttlichen. Die wirkenden Ursachen (causae efficientes) gelten ihm nur im Gebiete der gewöhnlichen oder gegebenen Weltbetrachtung**).

---

*) Anima suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. T. II. P. 1. p. 30. cf. Théodicée, pref., wo es unter Anderm heißt: En niant l'influence physique de l'ame sur le corps ou du corps sur l'ame, je ne nie point l'union de l'un avec l'autre, — — mais cette union est quelquechose de métaphysique etc. Cf. besonders noch ib. p. 53. seq. — Die prästabilirte Harmonie überhaupt und die zwischen Seele und Leib im Besonderen hat gewissermaßen ihren eigentlichen Urheber in Spinoza, denn er stellt die schlechthinnige Uebereinstimmung beider fest und zwar insofern die absolute Substanz das Denken (Bewußtsein), wie die Ausdehnung (das Natürliche, Körperliche) gleichsehr von Ewigkeit her in sich selbst ausgeglichen enthält und gleichmäßig ewiger Quell von beiden ist. Ueber das Verhältniß zwischen Geist und Leib mag nur erinnert werden an Spinoz. Ethic. P. V. Prop. 1., wo es heißt: Prout cogitationes rerumque ideae ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore. Hierzu dann die Demonstratio. Die absolute Copula ist Gott als absolute einzige Substanz.

**) Auch diesen höchstwichtigen Gedanken hat Leibnitz in seiner Weise mehr nur hingestellt und gleichsam signalisirt als in seiner begriffsmäßigen Tiefe und Beziehung hervorgebildet und ausgeführt. Cf. Princip. de la nat. et de la grace. 35—36. (§. 7.). cf. Opp. T. II. P. 1. p. 44. et 113. seq. Sonst gründet Leibnitz, in Consequenz mit seinem aprioriſchen Transcendentalismus, die Nothwendigkeit der göttli-

Was die ethischen Probleme angeht, so ist deren Lösung bei Leibnitz nicht genügend durchgeführt, vielmehr bleibt es auch hier mehr bei vereinzelter Andeutung und Anknüpfung, als daß der Begriff der Sache nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen erschöpft würde. Die Folge dieser Mangelhaftigkeit des speculativen Processes ist daher abermals, daß mancher Widerspruch unaufgelöst bleibt, dessen Lösung jedoch durch eine allseitige Dialektik recht gut möglich gewesen wäre. So ist es gewiß ein richtiger speculativer Gedanke, daß das Uebel in der Natur wie im Reiche des Ethischen aus der ewig nothwendigen Negation in der Relativität der endlichen Dinge erklärt werden soll, und Leibnitz hat hierin mit Platon das wahre Moment einer möglichen speculativen oder philosophischen Theodicee erkannt; allein er hat unterlassen, in Beziehung auf die selbstbewußten Monaden (Menschen) das weitere und eigenthümlich wesentliche Moment der Freiheit in seiner Bedeutung und möglichen Geltung bei seiner Negation aufzuweisen. Denn vermöge dieser Freiheit, welche nach Leibnitz eben das Selbstbewußtsein der monadischen Spontaneität sein soll (z. B. Theodicee §. 288), kann die freie Monas der Absolutheit bewußt werden, durch dieses Bewußtsein aber die Negativität ihrer Endlichkeit (ihre Schranke, limes, wie Leibnitz es nennt), ihre Negativität selbst negiren und so allerdings eben wahrhaft sittlich sein. Hiermit würde er einerseits das Moralisch-Böse in seinem wesentlichen Unterschiede von dem physischen Uebel bestimmt und diesem selbst seine ideale Zweckbedeutung vermittelt haben, andererseits aber auch dem scheinbaren Widerspruche entgangen sein, welcher zwischen der absolut-prästabilirten Harmonie und der moralischen Zurechnungsfähigkeit, die er so ausdrücklich fordert*), sich unverkennbar hervordrängt.

---

chen Existenz auf die ewigen Wahrheiten (nos eam sc. existentiam Dei quoque probavimus per realitatem veritatum aeternarum). cf. Opp. T. II. P. 1. p. 25. Hierin stimmt er einigermaßen mit Carteſius überein, so wie auch die Argumentation, daß aus der Möglichkeit Gottes (absolute Denkbarkeit) die Nothwendigkeit seines Seins folge, aus seiner absoluten Essenz seine Existenz (cf. l. c.), Cartesianisch und Spinozistisch zugleich ist.

*) Vgl. z. B. Que nul ne dise, je suis tenté de Dieu, mais chacun

Leibnitzens Philosophie, um uns noch einmal ihrem allgemeinen Verhältnisse zuzuwenden, hat nun theils das große Verdienst, das eigentlich speculative Grundproblem, nämlich die Einheit des Besondern und Allgemeinen, die identische Beziehung zwischen dem Vielen und Einen, in seiner innersten Wahrheit erkannt und es vom Standpuncte der neuen Philosophie richtig bezeichnet zu haben, hierin Platon und Aristoteles vergleichbar*), theils gebührt ihm auch die Ehre, fast alle wesentlichen Puncte, welche in der Metaphysik zur Betrachtung kommen können, angeregt und die Lösung derselben meistens angedeutet zu haben; allein seiner Philosophie fehlt zunächst das wichtige Moment der speculativen Wissenschaftlichkeit, nämlich das des dialektischen Begriffes, statt dessen nur eine Reihe gleichsam punctueller Behauptungen und Gedanken gegeben werden, weßhalb sie denn auch der sicheren Haltung entbehrt und der Kritik vielseitig zugänglich bleibt**). Auch kann nicht verkannt werden, daß das dogmatisch-christliche Bewußtsein zu oft das speculative in seiner selbstständigen Bewegung hemmt, damit die Herrschaft des freien Begriffes beschränkt und die consequente Vermittelung mancher Puncte (z. B. hauptsächlich des Verhältnisses Gottes zur Welt) zurückhält, wodurch es geschieht, daß neben der lückenhaften Zusammenstellung der Gedanken nicht selten der populäre Ton sich unbefugter Weise vordrängt, und gewöhnliche Vorstellungen die Speculation unterbrechen. Dieser Mängel ungeachtet muß die Leibnitzische Philosophie als ein wesentlicher Fortschritt im Gange des metaphysischen Denkens betrachtet werden, indem kein Philosoph

---

est tenté, quand il est attiré et amorcé par sa propre concupiscence; — — le plaisir, qu'il trouve au mal, est l'hameçon, auquel il se laisse prendre. Theod. §. 278. cf. ib. 288.

*) Leibnitz vergleicht selbst seine Monadenlehre mit der Ideenlehre Platon's: Pulcherrima sunt multa Platonis dogmata, objectum sapientiae esse substantias simplices, quae a me monades appellantur. Vgl. Buhle, Gesch. d. n. Ph. Bd. II. Abth. 1. S. 136.

**) Vergl. z. B. besonders die Kritik Kant's in der Krit. d. r. V. an mehren Stellen.

vorher die Idee des Universums, wenigstens in ihren allgemeinen Grundbezügen, so tief erfaßt hat*).

Daß und wie Chr. Wolf die Leibnitzischen Gedanken auf dem Grunde und im Elemente der reflexiven Verständigkeit zu systematisiren unternahm, kann hier nicht wohl zur näheren Darstellung kommen, indem dabei keinerlei Repräsentation einer eigenthümlich-organischen Seite der philosophischen Idee erscheint. Damit soll nicht übersehen oder verkannt werden, was die philosophische Systematik und Haltung Wolf's gegen die sensualistische Empirik und die deistische Irreligiosität des 18. Jahrhunderts einerseits, sowie für die logische Methodik in den Wissenschaften, ja selbst für die weitere Einleitung deutscher Philosophie andererseits gewirkt hat.

Zweite Epoche.

Psychologischer Transcendentalismus.

In dem bisher dargestellten Transcendentalismus bildet die Subjectivität des Geistes den absoluten Ausgangs- und Mittelpunct der Speculation, jedoch nach ihrer logischen Allgemeinheit gesetzt, nicht nach ihrer psychologisch-genetischen Bestimmtheit aufgefaßt. Dieses Letztere geschah, nachdem der erste Standpunct in seinen wesentlichen Bezügen und Stufen erschöpft worden; denn während Leibnitz noch bemüht war, die speculative Wahrheit des Verhältnisses in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und Consequenz zu bezeichnen, erhob sich die andere Richtung, welche als negatives Correlat zu jener zu betrachten ist und diese ihre Bestimmung auch sofort durch ihre polemische Stellung gegen dieselbe andeutete. Das Gemeinschaftliche beider Richtungen, nämlich das transcendentale Grundmoment, bildet die ei-

*) Es scheint uns, als ob Hegel (Vorl. üb. d. Gesch. d. Ph. Bd. III. S. 449. ff. [1. Ausg.]) die speculative Bedeutsamkeit der Leibnitzischen Philosophie zu gering anschlage. — Eine in vieler Hinsicht angemessene Würdigung derselben enthält Feuerbach's Geschichte der neueren Philos. II., womit zu vergl. Erdmann's Gesch. der neu. Philos. und Secretan, La philos. de Leibnitz 1840.

gentliche Copula in ihrem correlativen Unterschiede; denn auch diese psychologische Strebung setzt indirect die Subjectivität des ichheitlichen Princips als das abstracte Prius, freilich nicht in der Bestimmtheit eines idealen Inhalts und in der Allgemeinheit des logischen Wesens, sondern in der Bedingtheit des Gegebenen, der historischen Thatsächlichkeit. Gegen jene Apriorität nun des Subjectiven streitet es nicht, daß hier der Ausgangspunct des Bewußtseins von der Wahrnehmung (einem rein empirischen Momente) genommen wird; denn die Wahrnehmung bleibt doch der Sache nach nur der aposteriorische Factor. Es kann also den transcendentalen Standpunct nicht aufheben, wenn die Methode der Ausführung dem Empirismus anheimfällt, denn immer bildet das Subject an und für sich das Moment, auf dessen Thätigkeit das Uebrige bezogen wird. Es ist nun zu bemerken, wie schon in Leibnitzens Monadologie sich der transcendentale Logismus mit der psychologischen Richtung verbindet, die transcendentale Apriorität der allgemeinen Wahrheiten mit der psychischen Individuation in ursprünglicher Einheit gesetzt wird, und somit der Uebergang in die neue Form in der vorhergehenden selbst vermittelt liegt. Der Fortschritt des psychologischen Transcendentalismus bethätigt sich aber in folgender Weise. Er hat sein erstes Stadium in der abstracten Thesis des psychologischen Subjects (Locke und Berkeley), entwickelt sich dann in dem Gegensatze des Skepticismus und Dogmatismus (Hume und die anderen schottischen Philosophen) und schließt in der concreten Identificirung des Subjects mit der Unmittelbarkeit der objectiven Gegenwart, oder mit der gegenwärtigen Gegebenheit als solcher (französische Philosophie, sogen. Encyklopädisten). Kant steht vermittelnd zwischen diesem empirisch-psychologischen Transcendentalismus und dem nachfolgenden absolut-idealistischen. Er schließt und beginnt eine Epoche der Philosophie. Hierin bezeichnet sich seine eigenthümliche Stellung in dem historischen Organismus der Idee, sowie in der Weise, wie er jenes Doppelverhältniß in seiner Lehre aus- und darbildet, seine hohe philosophische Bedeutsamkeit anzuerkennen ist.

a) Locke und Berkeley.

(Die abstracte Thesis des psychologischen Subjects.)

Der bisherige speculativ-logische Transcendentalismus ruht auf dem Grundsatze rein aprioriſcher Ideen, allgemeiner angeborener Urwahrheiten, welche als solche die absoluten und höchsten Principien der Erkenntniß und Wissenschaft sein sollen. Ihr aprioriſch-transcendentaler Charakter liegt eben in diesem Momente der Angeborenheit, der subjectiven Ursprünglichkeit. Nicht gegen den transcendentalen Standpunct als solchen, sondern gegen diese Art seiner abstract-aprioriſchen Bestimmtheit (**innate principles, primary notions**) erhob sich Locke († **1704**), indem er die empiriſche Subjectivität zum Ausgangspuncte alles Erkennens machte*). Nicht die positive Freiheit des an sich bestimmten subjectiven Geistes (nicht die vernünftige Idee) soll nach ihm als ursprüngliches Princip gelten, sondern das unmittelbare Factum des individuell-subjectiven Bewußtseins, die Unmittelbarkeit der sinnlich-concreten Subjectivität, also die subjective Empfindung und Wahrnehmung. Die Erfahrung bildet diesemnach die letzte Grundlage alles Wissens**). Indem nun Locke hierbei die Seele, den subjectiv-ichheitlichen Geist als ursprünglich schlechthin ohne alle ideale Inhaltlichkeit setzt (als ein **white paper**) und so von jeder Bestimmtheit des subjectiven Denkens abstrahirt, diese reine, inhaltslose, schlecht-

*) Ess., concerning human understanding B. I. chap. II. §. 1. Besonders und zunächst gegen Herbert von Cherbury, welcher in seiner Schrift de veritate die subjective Vernunft mit ihren angeborenen aprioriſchen allgemeinen Wahrheiten für die Grundlage unserer wahren Erkenntniß (fundamentum veritatis nostrae) macht. Diese Schrift ist, abgesehen davon, daß Locke sie als Zielpunct seiner antirationellen empiriſchen Polemik nahm, insofern bemerkenswerth, als darin bereits nicht nur das Kant'sche Problem einer vorläufigen kritiſchen Untersuchung des Erkennens selbst gefordert, sondern auch ein ähnliches Resultat gezogen wird, nämlich das der formal-subjectiven Wahrheit.

**) Experience —— in that all our knowledge is founded and from that it ultimately derives itself. L. c. B. II. c. I. §. 2.

hinnige Subjectivität (das rein abstracte Ich) aber doch wiederum als nothwendige Voraussetzung nimmt, von welcher in der That aus zu gehen, so stellt er sich hiermit auf den transcendentalen Standpunct, wenn auch nur in negativer Weise. Dieser Transcendentalismus bethätigt sich bestimmter darin, daß Locke außer der objectiven Wahrnehmung (sensation) noch eine Art innern Sinn (internal sense) annimmt, welcher in der Selbstbeobachtung oder Selbstauffassung beruhen soll und daher auch als Reflexion (reflection) bezeichnet wird und als eine rein selbstständige Quelle von Vorstellungen gelten soll (having nothing to do with external objects)*). Indem nun Locke in dieser Weise die reine sinnliche Unmittelbarkeit der subjectiven Thatsächlichkeit, damit die Vereinzelung im Gegebenen, zu absoluter Geltung erhebt und auf sie das Allgemeine gründet (the mind makes them [sc. general ideas] from ideas, which it has got by sensation and reflection), kann die wahre metaphysische Rationalität nicht zu ihrem Rechte gelangen, sondern bleibt stets ein leeres Abstract, eigentlich ein bloßes Namenwesen**). Und doch will Locke mit diesen also empirisch-abstractiv-gebildeten allgemeinen Vorstellungen (general ideas), welche der Verstand aus den einfachen Vorstellungen (simple ideas), bezüglich deren er sich ganz leidend (wholly passive) verhält, durch eine Art Zusammensetzung (making several compositions) und Absonderung producirt (worin eigentlich seine Selbstthätigkeit in Absicht auf seinen Inhalt beruht)***), eine Me-

*) L. c. §§. 4. et 24. — Uebrigens griff auch Locke dem Kant'schen psychologischen Kriticismus gewissermaßen vor, indem er eine Untersuchung des Erkenntnißvermögens vor der eigentlichen metaphysischen Theorie für nothwendig hielt. Ess. concern. h. underst. Epist. to the reader.

**) L. c. B. II. c. II. §. 2. Deßgleichen ib. B. III. c. III. §. 15. und 17.

***) The mind often exercices an active power in making etc. — — The mind in respect of its simple ideas is wholly passive and receives them all from the existence and operations of things such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea. L. c. B. II. c. XXII. §. 2. Cf. beson-

taphysik aufstellen. Von dem eigentlichen Urwesen der innerlichen Substanz der Dinge soll indeß nichts erkannt werden können. Die Wahrheit unserer Erkenntniß wird so in der That auf eine rein subjectiv-formale Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich zurückgeführt, hiermit alles Wissen eigentlich zu einer bloßen subjectiven Einbildung gemacht, welche Consequenz später Berkeley mit Recht auf dem Grunde Locke'scher Behauptungen zu systematisiren suchte. Die Wahrheit als solche, das Moment der Nothwendigkeit der subjectiv-objectiven Genesis unseres Bewußtseins, bleibt dabei direct außer Frage*). Kurz, die eigentlich alleinige Quelle des Erkennens ist die sinnliche Empfindung (Wahrnehmung), denn die besonders unterschiedene Reflexion ist nur innere Wahrnehmung, die Wahrnehmung (Empfindung) der Wahrnehmung, was bereits Condillac gegen Locke geltend machte **). Wenn Locke dennoch von Demonstration spricht, wenn er sogar das Dasein Gottes beweisen will***), so liegt darin ein gänzliches Mißkennen seines eigenen Princips, ein inconsequentes Hinausgehen über die Grenzen, welche er dem Erkennen durch seine analytische Untersuchung selber gezogen hat. Er übersieht, daß mit einem Verstande (Vernunft), welcher bei dem ersten Anfange seines Erkenntnißganges rein passiv ist, und dessen Denken erst gewissermaßen das Product dieser Passivität sein soll, nicht zu der höchsten Wahrheit hinaufgestiegen werden kann. Locke scheint den Aristoteles und dessen Lehre von dem thätigen und dem leidenden Verstande nicht recht begriffen zu haben. Er bleibt deßhalb auch

---

ders ib. c. XI., §. 9., wo die abstractive Thätigkeit näher angegeben wird.

*) Cf. l. c. It. B. IV. c. I. §. 1. seq. und c. III. §. 5. seq. B. II. c. II. §. 2. werden unter Anderem die allgemeinen Vorstellungen „Geburten und Erfindungen unseres Verstandes" genannt (they are creatures or inventions of the understanding).

**) As it (viz perception) is the first faculty of the mind exercised about our ideas, so it is the first and simplest idea we have from reflection. B. II. c. IX. §. 1.

***) B. IV. c. X. §. 1. seqq.

in einem ganz gemeinen Dualismus stehen. Im Uebrigen hat seine Lehre von der Genesis der Vorstellungen das philosophische Verdienst, der aprioriſch-abstracten Axiomatik und mathematischen Positivität (des Cartesius und Spinoza) die analytische Bewegung der Betrachtung mit Erfolg gegenüber gestellt zu haben, wodurch er der neuesten, mit Kant eingetretenen philosophischen Reformation vorgearbeitet und die dialektische Stellung der Idee eingeleitet hat. Aber, wie gesagt, zum wahrhaften Begriffe kommt es bei ihm selbst noch nicht.

Berkeley († 1754) führte den Locke'schen Standpunct der individuell-subjectiven Abstraction oder des rein abstracten Subjects zu seiner eigentlichen Consequenz, indem er alle objectiv-äußerliche Realität leugnete und nur der subjectiven Vorstellung solche zugestand, während andererseits später die französischen Empiristen, das Moment der sinnlichen Wahrnehmung festhaltend, das Extrem der materialistischen oder naturalistischen Absolutheit behaupteten. Doch steht Berkeley dem Geiste der Locke'schen Lehre näher und hat die eigentliche Thesis des Gedankens derselben genauer bestimmt. Es lag übrigens die Möglichkeit dieser beiden extremen Folgerungen eben in dem psychologischen Dualismus Locke's, welcher in der gleichen Betrachtung der objectiven Empfindung (sensation) und der subjectiven Reflexion (reflection) seine Wurzel hatte. Berkeley deducirte aus dem letzteren Principe einen reinen subjectiven Idealismus, wobei er freilich gleich Locke die Wahrnehmung zur ursprünglichen Grundlage der Erkenntniß machte und überhaupt den empirischen Standpunct festhielt, jedoch eigentlich nur die innerliche Erfahrung gelten ließ. Er kam so in folgerichtiger Erwägung zu dem Resultate, daß nur die subjective Welt des Bewußtseins Realität habe. Alle Wahrnehmung ist nämlich bloß subjective Vorstellung und als solche subjectiven Ursprungs, sie ist reines Product des Geistes*) und mithin nur sich selbst Object ohne entsprechende, von ihr verschiedene

*) Cf. Berkeley, a Treatise concerning the principles of humane knowledge, §§. 22—27.

Außenrealität*). Dabei wird nun das subjective Ich in der auch von Locke, wenngleich in anderem Bezuge, behaupteten Passivität fixirt, indem die subjective Urproductivität lediglich dem absoluten Geiste oder Gott beigelegt wird, der nach bestimmten Regeln und Gesetzen die Sinnesvorstellungen in uns hervorbringt, nach welchen das endliche Subject mittels der Einbildungskraft eigene Vorstellungen gestalten kann. Die wahre Erfahrung besteht demnach darin, daß jene göttlich-festgesetzten Normen (gleichsam die ewigen Naturgesetze) aufgefaßt werden**). Abstracte oder allgemeine Vorstellungen an sich oder als *solche* giebt es durchaus nicht; sie beruhen auf einem Irrthume. Alle Vorstellungen sind wesentlich *Einzelvorstellungen*, von denen jedoch auch manche für individuelle Repräsentationen der Art oder Gattung gelten können und darin den Schein der Allgemeinheit annehmen. Die Vorstellungen hängen durch keinerlei activen Wechselbezug zusammen, ihr Zusammenhang ist vielmehr eine Art *vorherbestimmte* Ordnung und Folge***).

Berkeley gelangte auf diesem Wege zu seinem reinen *empirisch-transcendentalen* Idealismus. Es ist der Idealismus des gemeinen Selbstbewußtseins, eine bloße psychologisch-subjective Abstraction ohne die Objectivität und Nothwendigkeit des Gedankens, welches letzte Moment bei Kant gerade als das wesentliche erscheint.

b) Hume und die übrigen schottischen Philosophen.

(Gegensatz des empirisch-psychologischen Skepticismus und Dogmatismus †).

Die Wahrnehmung, an und für sich als Urquelle alles Erkennens festgehalten, ermangelt der *Allgemeinheit* und *Nothwendigkeit*. Diese Wahrheit suchte *Hume* († 1776)

*) L. c. §. 5. seq. §. 8. seq. §. 12. seqq.

**) L. c. §§. 28—30.

***) L. c. §. 6. besonders §. 25. §. 28.

†) Eine geistreiche und anziehende Darstellung dieser Richtung des psychologischen Empirismus enthält Cousin, Cours d'histoire de la philosophie morale au 18. siècle. 2. Part. publ. par Danton et Vacherot. 1841.

in ihrer reinen und vollen Geltung und Consequenz auszuführen und hervorzustellen. Obwohl er nun einerseits sich an Locke darin anschloß, daß er gleich ihm die Wahrnehmung zur Grundlage jeglichen Wissens machte*), so trat er andererseits als dessen Gegner auf, indem er eben jene metaphysische Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Erkennens auf dieser Grundlage leugnete und dagegen die Erfahrung bloß nach ihrer Thatsächlichkeit (d. h. ohne objectiv-gültige Abstractionen aus derselben) statuirte. Das menschliche Wissen reicht nicht über die Thatsächlichkeit als solche hinaus, oder es giebt durchaus keine eigentlich vernünftig-speculative Wahrheit, und nichts ist demonstrativ als Größe und Zahl (mathematische Verhältnisse)**). Hume bezog die rationelle Erkenntniß vorzüglich auf den realen Causalnexus der Dinge und richtete deßhalb seine Negativität und seinen Zweifel hauptsächlich gegen das Gesetz der Causalität. Fußend auf die Annahme, daß alle Vorstellungen nur eine Art Empfindungen seien und zwar entweder unmittelbare Eindrücke (impressions) oder Copieen solcher Eindrücke, daß mithin bloß ein Gradunterschied hinsichtlich ihrer Lebendigkeit unter ihnen stattfinde***), behauptete er, daß das Verhältniß von Ursache und Wirkung ein bloß subjectiv-vorgestelltes, ein scheinbares sei, hervorgehend aus einer Gewohnheit des Wahrnehmens der Aufeinanderfolge von ähnlichen Erscheinungen (this idea of a necessary connexion among events arises from a number of similar instances). Gleicherweise verhalte es sich mit den allgemeinen Begriffen; diese seien ihrerseits nichts als constante gleichmäßige Anschauungen, ohne objectiv-reale Wahrheit†). Ueber das Uebersinnliche läßt sich

*) In short, all the materials of thinking are derived either from our outward or inward sentiment. Hume, An Enquiry conc. hum. und. Sect. II. p. 19. (ed. 1784.) cf. ib. Sect. IV. p. 29.

**) All other enquiries of men regard only matter of fact and existence. L. c. Sect. XII. P. III. p. 173. cf. ib. Sect. I. p. 19.

***) Therefore we may divide all the perceptions of the mind into two classes or species, which are distinguished by their different degrees of force and vivacity. L. c. Sect. II. p. 18.

†) One event follows another, but we cannot observe any tye

somit philosophisch und wissenschaftlich nichts ausmachen; es giebt *in keinerlei Weise eine Metaphysik*. Auf diese metaphysische Negativität nun bezieht sich eigentlich der Hume'sche Skepticismus; denn hinsichts der sinnlich-empirischen Erkenntniß war Hume (wie gleich anfangs angeführt) vielmehr reiner Dogmatiker*).

Die sogenannten *schottischen* Philosophen, welche hier als reactive Vertreter des transcendentalen *Dogmatismus* dem empirisch-begründeten Skepticismus gegenüber zu bezeichnen sind, suchten die objective Gültigkeit des Erkennens und die metaphysische Wahrheit, welche durch jenen geleugnet worden, von Neuem zu behaupten. In diesem Streben wendeten sie sich zugleich gegen die gesammte Richtung, woraus die skeptische Negativität hervorgegangen, nämlich gegen die *absolute Geltung der Wahrnehmung*, die durch Locke zunächst mit theoretischer Bestimmtheit behauptet worden war. Die schottische Philosophie kehrte deßhalb zu den *allgemeinen Ur- oder Grundwahrheiten* zurück, welche als solche, nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern in der *Unmittelbarkeit der menschlichen Natur* gelegen sind und durch einen *instinctiven Gemeinsinn* (common sense, d. h. eine Art inneren Sinn, der bei allen Menschen vorkommt) mit Nothwendigkeit oder unabhängig von aller subjectiven Willkür (independently on our will) aufgefaßt werden. Es ist dieses transcendental-subjective Grundvermögen dasselbe, was man *gesunden Menschenverstand* nennen mag**). Aus die-

between them. They seem conjoined, but never connected. L. c. Sect. VII. P. II. p. 79. cf. ib. P. I. p. 67. seqq. cf. ib. P. II. p. 36—48. This principle is custom or habit. Cf. ib. p. 80.

*) Hume nennt die metaphysische Speculation eine abstruse Philosophie (abstruse philosophy), welche er durch seine leichte empirische Methode (reasoning in this easy manner) untergraben zu können hofft. L. c. Sect. I. p. 15. Daß dieser Skepticismus vorzugsweise auch das Gebiet der Religion und alle absoluten Interessen des Geistes berühren mußte, begreift sich leicht. In diesen Beziehungen bleibt nach Hume am Ende nichts übrig als das Moment des *Gefühls* oder des positiven Offenbarungsglaubens.

**) Vergl. z. B. Beattie, Essay on the nature and immutability of truth. Ed. Lond. 1774., p. 45.

sem unerklärlichen Grunde treten die unmittelbaren Wahrheiten hervor, welche allen Erfahrungen ihren wesentlichen Halt und Gehalt gewähren und sichern. Auf sie gestützt, vertrauen die Menschen erst ihren Wahrnehmungen, glauben sie an die objective Realität der sinnenfälligen Dinge, bauen sie mit Zuversicht auf das Gesetz der Causalität u. s. w. Diese aprioriſchen Grundlagen, welche sich nicht bloß auf das Gebiet der Erkenntniß, sondern auch auf das des ästhetischen Geschmacks, der Moral und Religion erstrecken, können nicht auf- und nachgewiesen werden, und eben in dieser ihrer Unaufweisbarkeit liegt ihre eigenthümliche aprioriſche Macht und Bedeutung. Sie sind selbst die Urkriterien aller weiteren Urtheile und darum über alle Kritik erhaben; die Philoſophie muß sie als absolute Gegebenheit nehmen und, von ihnen ausgehend, weiterschreiten. — Diese Lehre erinnert bedeutend an Jakobi's Gefühls- und Offenbarungstheorie, unterscheidet sich dagegen von der Hypotheſe der angeborenen Ideen des Carteſius und Leibnitz dadurch, daß sie aller logiſchen Begriffsmäßigkeit entbehrt. Obwohl auf aprioriſche Nothwendigkeit sich berufend, beharren die Philoſophen dieser Kategorie doch eigentlich gleichfalls nur auf dem empiriſchen Standpuncte, indem sie eine gewöhnliche Thatsache als solche absolut gelten lassen, oder sie höchstens durch allerlei inductoriſche Momente und Abstractionen aus alltäglichen Erscheinungen zu bewähren suchen.

Als die eigentlichen Vertreter dieser antiſkeptiſchen Richtung und dieser Philoſophie des gesunden Menschenverstandes sind besonders Thomas Reid, James Beattie und James Oswald zu nennen. Der Erstere († 1796) war der Urheber derselben*), zugleich auch der scharfſinnigſte Gegner Hume's, dessen Theorie von den Eindrücken und deren Copieen, den sogenannten Ideen, er vorzüglich als die Quelle der empiriſchen Fehlschlüſſe hinsichtlich der objectiven Wahrheit der Erkenntniß aufzuweisen suchte. Eine Hauptaufgabe blieb ihm hierbei, die Moral von den unſi-

*) Reid, Inquiry into the human mind and the principles of common sense. (Mehre Ausgaben.)

cheren Grundlagen zu befreien, auf welche jener Denker sie stellen wollte, und sie auf vernunftmäßige Principien (**rational principles**) zurückzubringen*). — Beattie († 1803) baute auf derselben Grundlage fort und entwickelte in noch schärferer Polemik gegen Hume die Voraussetzung allgemeiner nothwendiger Urwahrheiten, vorzüglich im Interesse der Religion und Moral. Mit größerer Consequenz als sein Vorgänger hält er sich an das Zeugniß des Gemeinsinnes, so daß er der logischen Vernunft oder dem Gedanken so ziemlich alle und jede Mitstimmung in jenen Gebieten abspricht**). Fast noch angelegentlicher als Reid behauptet er dabei die objective Wahrheit der Sinnenanschauungen und die Möglichkeit der Erkenntniß der Beschaffenheit der äußeren Dinge. Uebrigens richtet sich Beattie's Polemik auch gegen die Locke'sche Lehre von dem Verhältnisse der Ideen, sowie gegen den subjectiven Idealismus Berkeley's, den er aber weniger mit Gründen als mit rhetorischer Wortseligkeit bestreitet. — Oswald endlich führt diese Richtung ganz in das Gebiet der Religion und selbst der christlichen Theologie hinüber. Er streitet gegen Locke wie Hume, weil sie die angeborenen Wahrheiten zurückgewiesen und statt des unmittelbaren Sinnes und seiner axiomatischen Thatsachen die Analyse des Erkenntnißvermögens haben eintreten lassen. Ebenso wendet er sich auch gegen andere Philosophen der Zeit, z. B. gegen Hutcheson, Smith, welche, obwohl in der Annahme von gewissen Grundgefühlen in der Wahrheit stehen, jedoch darin irren sollen, daß sie bloß einzelne höhere Gefühle voraussetzen, statt den Gemeinsinn, in welchem sie alle zugleich wurzeln, als die erste und ursprünglichste Autorität anzuerkennen***).

*) Hume maintains, that reason is no principle of action — — I shall endeavour to shew, that among the various ends of human actions there are some, of which without reason we could not even form a conception etc. Reid, Essay on the active powers. Ess. III. p. 207.

**) I can give no further reason for it, but i feel that etc. Essay on the nature and immutability of truth. p. 74. Ib. p. 45. und sonst an vielen Stellen.

***) An appeal to common sense in behalf of religion. Edinb. 1766. (Vol. I.) und 1772. (Vol. II.).

Diese dogmatische Gefühls- und Gemeinsinns-Philosophie, welche der sogenannten Ideologie der späteren Franzosen zum Grunde liegt, erhielt sich in England und Schottland bis in die jüngste Zeit herab, ohne sich irgendwie zu einem neuen Leben zu erheben oder in neue Richtungen überzugehen. Die Phrenologie, ein Spätling deutscher Kranioskopie, scheint dort gegenwärtig die Stelle der Philosophie einnehmen zu wollen*).

c) Die französische Philosophie.
(Der psychologisch-empirische Sensualismus.)

Jener dogmatischen Polemik, womit die schottische Philosophie den Consequenzen des analysirenden Empirismus begegnen wollte, fehlte die Hauptsache, nämlich der Gedanke, statt dessen die Berufung auf die instinctive Dringlichkeit der unmittelbaren Zumuthung des Gemeinsinnes (gesunden Menschenverstandes) vorgeschoben wurde**). Nachdrücklicher zeigte

*) Z. B. George Combe, The constitution of man u. s. w. Edinburgh 1835. 2. Ed. In der Vorrede sagt der Verf.: I lay no claim to originality of conception. My first notions of the natural laws were derived from a manuscript work of Dr. Spurzheim.

**) Auf die Verschiedenheit zwischen Kant's antiskeptischer Polemik und der dieser Schotten braucht kaum hingedeutet zu werden. Dort bildet der Gedanke das Wesen, der Begriff als solcher will sich geltend machen und erst von sich aus dem Gefühle seine Berechtigung anweisen, während hier dieses letztere gerade als solches das höchste Princip und die urerste Autorität sein soll. Außer Anderen bemerkt auch Cousin diesen Unterschied (a. a. O.), wo es namentlich in Bezug auf Reid's Lehre von den unmittelbaren Grundwahrheiten heißt: La liste des principes nécessaires et des principes contingents n'a rien de commun avec la célèbre théorie du philosophe allemand, dont nous avons parlé (sc. Kant). Kant a énuméré les lois mêmes de la pensée, Reid n'a fait que citer un certain nombre de vérités primitives, qui sont les principes de toute démonstration. Pour arriver à une théorie des lois de la pensée, il ne s'agit point de recueillir un certain nombre des vérités primitives, soit nécessaires, soit contingentes, même les plus essentielles. Il faut procéder par une analyse du fait complexe de la pensée, en distinguer les deux

sich die Consequenz des Gedankens in dieser psychologisch-transcendentalen Subjectivitätslehre von einer anderen Seite her und führte dieselbe auf ihren eigentlichen Ausdruck zurück. Ist das Princip des Denkens selbst nur eine rein thatsächlich bestimmte ichheitliche Abstraction, wobei das positive Moment aber in dem Eindrucke oder höchstens in einer hinzutretenden instinctiven Gefühlsanschauung liegen soll, so muß wohl der folgerichtige Gedanke zu dem Resultate gelangen, daß die Wahrheit dieser Ansicht eigentlich in der absoluten Geltung der unmittbaren thatsächlichen Gegenwart des individuellen Subjects, in seinem reinen absoluten Diesseits, beruhe, oder daß das Subject in seiner schlechthinnigen Identität mit seiner natürlichen Bestimmtheit, als natürliches Factum, die Wahrheit selber sei. Und so kam man denn wirklich dahin, alle Jenseitigkeit des Selbstbewußtseins, damit alle ideale Richtung des Wissens und Wollens zu verneinen und sie dem Gebiete der Einbildung, des Aberglaubens zu überweisen. Diesen Standpunct gewann die Locke'sche Theorie bei den Franzosen, welche den Muth hatten, die darin liegende Negativität hinsichtlich des Allgemeinen der Vernunft, der Idee, entschieden hervorzustellen und so Allem, was in Religion, Staat und Moral entweder unter der Autorität des Glaubens oder in der Ueberzeugung der Wissenschaft bisher als ideale Abstraction gegolten hatte, mit ablehnender Bestimmtheit gegenüber zu treten *). Auf dem Grunde dieser absoluten individuell-subjectiven Diesseitigkeit mußte der Gedanke wohl zu den berüchtigten Resultaten kommen, welche im Gebiete der Geisteslehre als Materialismus bezeichnet werden, in dem der Religion als Atheismus, in Absicht auf Moral als Egoismus, in Bezug endlich auf Staat und Recht als Demo-

termes et, laissant là l'objet et tout ce qui en vient, rechercher soigneusement le rôle de l'esprit dans la formation de la pensée et la nature ainsi que l'importance du contingent, qu'il y apporte. C'est là la méthode appliquée par Kant avec une admirable rigueur dans la critique de la raison pure. — — Reid n'a rien tenté de semblable.

*) Besondere Vergleichung über diese Philosophie verdient Cousin's eben angeführte Schrift (Cours d'hist. de la philos. morale P. I.).

kratismus (insofern alle Staatsberechtigung von der absoluten Geltung des individuellen Willens abhängig sein soll — Staatsvertrag —). Diese französische Philosophie, deren Tendenz also die absolute Berechtigung des individuellen Subjects als solchen war, begann nun zunächst ohne das Bewußtsein dieser Bedeutung, gleichsam in unbefangener Selbsttäuschung hinsichtlich der idealen Negativität mit Condillac († 1780), der Locke's Grundprincip schärfer als dieser selbst bestimmte, indem er das Moment der Reflexion, welches nach der Locke'schen Auffassung eigentlich nur die innerliche Fortsetzung der Wahrnehmung ist, lediglich auf diese selbst zurückführte und so die Empfindung (sensation) zum alleinigen Grundmomente alles Bewußtseins machte, den Unterschied zwischen menschlichem und thierischem Standpuncte bloß in der Sprachfähigkeit setzend*). Er wollte auf diesem Wege ein metaphysisches System aufstellen, welches in der Bestimmung der Beschaffenheit der Seelenthätigkeiten und ihrer Genesis seinen Inhalt haben sollte (Ideologie), ohne zu ahnen, daß er von solchem Ausgangspuncte her die Richtung einleitete zur Auflösung aller metaphysischen Wahrheit und Idealität, zur Möglichkeit der Aufstellung des **Système de la nature**, welches die äußerste, aber folgerichtigste Spitze seines Ursatzes darstellt**). Die Vermittelung jener Auflösung geschah hauptsächlich durch die sogenannten Encyklopädisten. Diderot, d'Alembert, theilweise auch Voltaire sind die Namen, an welche sich diese Gedankenrichtung nach ihrer negativen Seite vorzugsweise knüpft, während sie in Absicht auf ihre theoretisch-positive Inhaltlichkeit vornehmlich durch das bereits berührte apokryphische **Système de la nature**, in praktisch-positiver Hinsicht aber durch das Werk **de l'Esprit** des Helvetius und durch den **contrat social** Rousseau's dargestellt wurde. In jener nega-

*) Essai sur l'origine de connaissances humaines. Part. I. Sect. III. §. 14. cf. Extrait du traité des sensations.

**) Si la doctrine de Condillac n'a point abouti au matérialisme et au fatalisme, c'est que le bon sens de l'homme et plus encore les principes du chrétien ont toujours contenu la logique du philosophe. Cousin l. c. Part. I. pag. 89.

tiven Ausführung suchte man das Recht der subjectiven Freiheit geltend zu machen gegen alle privilegirte objective Autorität und Tradition, in Religion, Staat und wo sie sich sonst der subjectiven Selbstständigkeit gegenüber ausschließlich behaupten wollte. Es ist erklärlich, daß bei diesem Bemühen, wider eine einseitige Abstraction eine andere durchzusetzen, auch von einem Extreme zum anderen geschritten wurde. Während dort die traditionelle theologische wie politische Dogmatik im Bunde mit einer willkürlichen Monopolisirung der vornehmsten Rechte, sowie mit einer heuchlerischen Moral ihre anmaßliche Tyrannei dem ewigen Gesetze der freien Menschheit entgegenstellte, erhob sich hier die ichheitliche Subjectivität mit aller Energie ihres neu erweckten Bewußtseins bis zur Spitze der individuellsten Autonomie, Vernunft nennend, was eines Jeden persönlichste Ansicht ist. Bei dieser negativen Anstrengung hat nun zunächst die Philosophie, abgesehen von den Zufälligkeiten, denen man hier wie überall begegnet, die Macht des subjectiven Princips allerdings anzuerkennen, ohne welches auch die objective Freiheit, überhaupt alle Wahrheit, eine leere Einbildung bleibt. Dieses Princip in sein unvergängliches Recht wieder eingesetzt und dadurch einen neuen Fortschritt der Cultur und der Idee begründet zu haben, ist das große Verdienst jener Philosophen, ein Verdienst, welches bei oberflächlicher und vereinzelter Auffassung der Erscheinungen und Ereignisse Vielen zweifelhaft scheint, von Vielen sogar wegen traditioneller Vorurtheile und beschränkter Ueberzeugung in das Gegentheil verkehrt wird, bei tieferer Einsicht in den Gang der Idee aber seine nothwendige Anerkennung finden muß. Daß jenes Unternehmen Uebel im Gefolge hatte, daß überhaupt die fanatische Extremisirung dieser Negativität vom Standpuncte des abstracten Subjects die eigene Selbstverneinung mit sich führen und die reactive Macht hervorrufen mußte, liegt in dem Urtriebe der Wahrheit, sich allseitig Selbstvermittelung zu sein und den Mangel an sich zu überwinden, gegründet.

Was die positive Seite dieser Philosophie insbesondere angeht, so hat sie ihre allgemeine Bedeutung darin, die absolute Sub-

jectivität naturalistische, rein in sich begrenzte Gegenwart zu behaupten, oder das individuelle Subject in der concreten Gegebenheit ausschließlich bestimmt zu setzen. Dieses führte in psychologisch-ontologischer Hinsicht auf den sogenannten Materialismus, in ethisch-praktischer auf den Egoismus. Auf dem Locke-Condillac'schen Grunde der Empfindung oder Wahrnehmung nämlich einerseits, und unter Vermittelung einer oberflächlichen Beobachtung der Erscheinungen andererseits kam man zu dem Resultate, daß das Denken nur die entwickelte Empfindung sei, die allgemeinen Begriffe, die Ideen (z. B. der Güte, der Tugend u. s. w.) nur in ihrer Anwendung auf sinnliche Gegenstände, d. h. materiell gesetzt, Bedeutung haben*), daß Geist und Unkörperlichkeit überhaupt lediglich eine leere Abstraction bilde, indem nichts sei als die Materie und Bewegung, alle Dinge mithin bloß die Producte dieser beiden Factoren darstellen können. Das menschliche Individuum soll keine andere Bedeutung haben denn diese unmittelbare concrete Sinnlichkeit, rein anschaubare natürliche Gegenwart. Das Göttliche, als die absolute Geistigkeit, ist demnach gleichfalls eine leere Voraussetzung und das Resultat der Unwissenheit oder der Furcht. Das menschliche Geschlecht bedarf allein der Bildung und Aufklärung, um der Religion entbehren zu können, welche überhaupt und höchstens nur als ein nothwendiges (nützliches) Uebel anzusehen ist**).

In moralischer Hinsicht systematisirte Helvetius das Princip der thatsächlichen Unmittelbarkeit in der Lehre des

*) Système de la nature. T. I. c. 10. Gleichen Standpunct hat das Werk von La Mettrie, L'homme machine.

**) Ce fut dans le sein de l'ignorence, des alarmes et des calamités, que les hommes ont toujours puisé leurs premières notions sur la divinité. Syst. de la nat. P. II. c. 1. Auch Diderot in seinen Pensées philosophiques sucht den Glauben an Gott abzulehnen, und d'Alembert nennt ihn den sechsten Sinn; Voltaire endlich meinte, man müßte des socialen Nutzens wegen einen Gott machen, wenn keiner da wäre. Der revolutionäre Nationalconvent befolgte diesen Grundsatz, indem er decretirte, es solle ein Gott angenommen werden. Cf. Thiers, Hist. de la Revol. franç. T. II., p. 38. et 39. Bruxelles, 1838.

absoluten Egoismus. Die sittliche Welt ruht allein auf dem Grunde des Interesses*). Das Gute wie das Böse haben ihre Bedeutung nur in ihrem Bezuge zur Selbstliebe. Es giebt daher zwischen beiden keinen wesentlichen Unterschied; vielmehr sind Tugend und Laster nur verschiedene Auffassungsweisen des Eigennutzes. (C'est à la manière différente, dont l'interêt personnel se modifie, que l'on doit ses vertus et ses vices). Für diese Moral sucht dann Helvetius, wie Epikur für die seinige gethan, eine theoretisch-physikalische Begründung und findet sie eben in der Annahme, daß die natürliche Empfindung die einzige Quelle aller Vorstellungen des gesammten Bewußtseins bilde, daß somit auch im Gebiete des Handelns nur das individuelle Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen den Grund- und Mittelpunct ausmache. Der Mensch ist insofern dem Wesen nach bloßes Thier und verdankt seine Ueberlegenheit einzig und allein seinem ausgebildeteren Organismus**).

In der Politik erhielt diese reine Subjectivitätslehre ihre theoretisch-positive Consequenz, wie wir schon im Vorbeigehen angedeutet haben, durch J. J. Rousseau, welcher, obwohl den atheistischen Materialismus von sich ablehnend, doch darin dem Geiste der Zeit und dem Standpuncte des empirisch-psychologischen Transcendentalismus huldigte, daß er das abstracte persönliche Subject zum absoluten Principe des Staats und des Rechts machte und die

*) Car enfin, on obéit toujours à son interêt. — — Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'interêt. De l'Esprit. Discours II. c. 2.

**) L. c. Disc. I. c. 2. — Obwohl gegen diese Theorie des Helvetius Voltaire und Rousseau Protest einlegten, so war sie doch dem Allgemeinen nach der wahre Ausdruck des damals herrschenden Zeitgeistes in Frankreich. Cf. Cousin, l. c. P. I. p. 117. seqq. Saint-Lambert codificirte diese Stimmung noch entschiedener. „Saint-Lambert s'est chargé de tirer de ce principe les applications les plus positives et d'en composer un veritable code, dont le plaisir et la volupté sont les fondements." Cousin, Introduction à l'hist. de la philos. 12me leçon. p. 17. Item Phil. mor. au 18me siècle P. I. p. 157. seqq.

politische Socialität auf eine atomistische Willenseinheit der Individuen zurückführte. Seine Theorie des Socialvertrags (**contrat social**) sucht jene Ansicht in die Form des Begriffes zu bringen und zu systematisiren. Daß Jeder in der socialen Einheit nur sich gehorche, indem er der Gemeinschaft angehört, war das Grundproblem, welches Rousseau durch den Staatsurvertrag zu lösen versuchte, weil nur so das menschliche Urrecht, die Freiheit, welche schlechthin unveräußerlich sei, erhalten werden könne*) Daß in dieser Theorie eine absolute Wahrheit geahnt und nur nicht umfassend und tief genug erkannt worden, muß vom Standpuncte des freien Gedankens aus zugestanden werden. Das Recht ist allerdings die Freiheit, insofern sie sich durch ihren Willen als gegenständliche Wirklichkeit vollzieht, der Staat der Totalorganismus der objectiven Freiheit im Elemente ihres Willens, welcher sich im Gesetze nur seine objectiv-allgemeine Form und seinen Ausdruck giebt. Ohne die Anerkennung dieses wesenhaften Moments verliert der Staat seine vernünftige Substanz. Allein die abstractive Verendlichung der Freiheit und des Willens in der Einzelheit des Subjects, womit dieses in seiner Willkür zum absoluten Principe der Rechtsfreiheit gemacht wird, statt daß es erst in der objectiven Vernunfteinheit überhaupt die Möglichkeit seiner unendlichen Geltung erhalten kann, ist eine Einseitigkeit des Gedankens, welche, sowie sie in der Theorie die Wahrheit des Begriffes der Sache nicht erreichte, so in der Praxis durch die schmerzlichste Correctur verneint und aufgehoben werden mußte. Abgesehen nun von dieser unwahren Bestimmung, welche jenes an sich wahre Princip des Rechts und der Politik durch J. J. Rousseau annahm, muß dasselbe als die nächste Grundlage des wunderbaren Fortschrittes der Socialität und Civilisation, als das Lebensprincip der echten politischen Freiheit anerkannt werden, so daß es fortan nur die Aufgabe der Staatswissenschaft sein kann, jene politische Urwahrheit mehr und mehr in der Fülle ihres Wesens aufzuweisen und positiv zu entwickeln.

*) Du contrat social. L. I. c. 6. Sonst durchgängig.

Dritte Epoche.

Absoluter Transcendentalismus.

(Von Kant bis auf die Gegenwart.)

Seit Carteſius, welcher zuerſt das eigenthümliche Princip der neuen Philoſophie, nämlich die tranſcendentale Apriorität des ſubjectiven Geiſtes in ſeinem **cogito, ergo sum**, mit Entſchiedenheit ausſprach und vom Standpuncte der logiſchen Abſtraction geltend zu machen ſuchte, hat die philoſophiſche Gedankenrichtung, einige Schwankungen abgerechnet, ſich bis auf die Gegenwart unter demſelben beſtimmt und bewegt. Hume's empiriſch-kritiſcher Skepticismus iſt eben ſo ſehr das Reſultat dieſer continuirlichen Fortentwickelung als der rationelle Kriticismus Kant's, welcher den Hume'ſchen Gedanken nur zu ſeinem höheren Bewußtſein brachte. Dieſe, obgleich nur negative, doch immanente Fortſetzung Hume's in Kant erklärt ſich daher, daß in jenem das tranſcendentale Moment, welches Carteſius logiſch geſetzt hatte, ſich in ſeiner reinen empiriſch-pſychologiſchen Bewußtheit abſolutiren wollte, wovon eben der Skepticismus hinſichtlich der objectiven Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Wahrheit die unausbleibliche und nothwendige Folge ſein mußte. Die ſubjective Anſchauungs- und Gefühlsweiſe als ſolche, wurde zum alleinigen Principe der Wahrheit erhoben. Dieſe Conſequenz des empiriſch-pſychologiſchen Tranſcendentalismus war es hauptſächlich, welche den Gedanken auf den Standpunct des rationellen Tranſcendentalismus zurückführte. Die neue Form kann nun als abſoluter Tranſcendentalismus bezeichnet werden, inſofern das Weſen des Letzteren darin zu ſetzen iſt, daß die aprioriſche Subjectivität des Geiſtes als ſchlechthinniges Princip aller Wahrheit und aller real-weſentlichen Beſtimmtheit behauptet wird. Wenn dieſe abſolute Richtung in ihrem Ausgangspuncte einerſeits nicht bloß die Relativität des pſychologiſchen Empirismus, ſondern auch den abſtracten Rationalismus der dogmatiſchen Ontologie, welcher ſich in der Leibnitziſch-Wolf'ſchen Metaphyſik ſyſtematiſirt hatte, verneinen mußte, dabei aber andererſeits ſelbſt noch die pſychologiſche

Grundlage voraussetzte, aus psychologischen Principien hervortrieb und erst in allmäliger Fortbestimmung die reine subjectiv-ideale Absolutheit erlangen mochte, so liegt solches in der Natur des Gedankenfortschrittes und des idealen Processes selbst, welcher das immanente Continuum zu seinem Wesen hat. In diesem Verhältnisse nun muß auch das Motiv gesucht werden der verschiedenen Formen oder der Metamorphosen, welche der absolute Transcendentalismus an sich hervorbildete und durch welche er sich selbst bis zu seinem vollen Abschlusse hindurchführte. Die folgende Darstellung hat den bezüglichen historisch-sachlichen Organismus des absoluten Transcendentalismus kurz anzudeuten.

Im Allgemeinen bieten sich zwei Standpuncte, welche zu bezeichnen sein möchten:

a) als psychologischer
b) als ideologischer
} Transcendental-Absolutismus.

Der psychologische Transcendental-Absolutismus findet die absolute Wahrheit in dem psychologischen Subjecte, in der psychologischen Ichheit, während der ideologische die Vernunft-Subjectivität überhaupt als absolute Syntheſis des Denkens und Seins nimmt. Der erste Standpunct wird wesentlich durch Kant und Fichte, der zweite durch Schelling und Hegel vertreten. Was den weiteren Fortschritt angeht, so beginnt der psychologische Transcendental-Absolutismus mit dem abstracten Transcendental-Formalismus Kant's und erweitert sich zu dem constructiven oder productiven Transcendental-Realismus Fichte's*), in welchem er aber schon sich selbst aufzuheben anfängt und seinen Uebergang in den rein ideologischen ankündigt, indem das absolute Ich bereits mit der Geltung der absoluten substantiellen Syntheſis des Subject-Objects gesetzt wird. Kant verhält sich zu Fichte wie Carteſius zu Spinoza; denn sowie der Spinozismus nur die selbstständige consequente Vollendung des Carteſianismus ist, so die absolute Ichheitslehre Fich-

*) Fichte selbst nennt seine Philosophie Idealrealismus, indem vom absoluten Ich aus die Subject-Objectivität producirt werden soll. Vgl. Wissenschaftslehre S. 167. ff und 141. ff.

te's nur die ebenso consequente objective Erweiterung des Kant'schen absoluten Formal-Subjectivismus. Dort wie hier besteht der Fortschritt darin, daß der abstracte Dualismus in der absoluten Synthesis des einen Princips aufgehoben wird. Fichte ontologisirt den psychologischen Formalismus Kant's in demselben Verhältnisse, wie Spinoza den logischen seines Vorgängers systematisirte*).

Die andere Richtung des absoluten Transcendentalismus hat ihre wesentliche Vertretung in Schelling und Hegel. Das Gemeinsame bei Beiden ist das Hinausgehen über die psychologisch-subjective Absolutheit und die Behauptung der Absolutheit der idealen Subjectivität schlechthin, d. h. Beide setzen nicht, wie ihre Vorgänger, das an und für sich bestimmte ichheitliche Selbstbewußtsein als das absolute Princip oder als die absolut-aprioriſche Synthesis, sondern vielmehr die absolute Subjectiv-Vernunft, insofern sie sich zu ihrem absoluten Selbstbewußtsein bestimmt, also ihre absolute subjective Potentialität zur absoluten Realität vermittelt. In dieser absoluten subjectiven Transcendentalpotentialität ist das Subject noch nicht an und für sich objectivirt und eben damit auch noch nicht wahrhaft subjectives Subject. So ergiebt sich der Standpunct der transcendentalen Idee schlechthin oder der ideologische Transcendental-Absolutismus. Schelling setzt diesen absoluten Transcendental-Idealismus in seiner reinen Thesis**), oder in der Form seiner Unmittelbarkeit, die ideal-subjective Absolutheit als absolutes Factum behauptend. Die adäquate Form des Gedankens dieser reinen absoluten Ideal-Thatsache kann daher auch nur ein absolut-unmittelbarer Denkact sein, in welchem die absolute subjective Potentialität (ab-

*) Fichte deutet selbst die Analogie zwischen seiner Lehre und dem Spinozismus an, indem er sie ihrem theoretischen Wesen nach einen systematischen Spinozismus nennt. Vergl. W. L. S. 44. ff.

**) Vergl. z. B. Schelling's Schrift: Philosophie und Religion S. 22. Desgl. System des transcendentalen Idealismus. S. 59. u. 471. Ferner Zeitschrift für specul. Physik. Bd. II. Heft 2. Vorerinnerung S. VI. ff.

solute ideale Indifferenz) allein erfaßbar ist, die reine absolute intellectuelle Anschauung, der unvermittelte Selbstgedanke der Idee*). Schelling's Speculation kann deßhalb als intuitiv-ideologischer Transcendentalismus bezeichnet werden. Hegel steht der Sache nach mit Schelling auf gleicher Linie, und seine Philosophie unterscheidet sich nur dadurch von der Schelling's, daß sie die logische Vermittelung der absolut-idealistischen Transcendental-Thesis versucht, oder sie logisch systematisirt und ihre absolute Thatsächlichkeit als absoluten Begriff entwickeln und aufweisen will. Hegel's Standpunct kann insofern der Transcendentalismus des absoluten Begriffes genannt werden, während der Schelling'sche als der der absoluten Anschauung bezeichnet werden mag. In diesen so allgemeinhin charakterisirten historisch-wesenhaften Bestimmungsgang des absoluten Transcendentalismus greifen nun mehrfach untergeordnete, modificirende, auch wohl eklektisch combinirende Versuche ein, welche indeß hier nur beiläufig und theilweise nach Maßgabe ihrer organischen Bedeutung und Stellung eine besondere Erwähnung finden können.

a) Psychologischer Transcendental-Absolutismus.

Wie bereits bemerkt worden, sucht der Gedanke von diesem Standpuncte aus die eigentliche Wahrheit in der Absolutheit der apriorischen Positivität des subjectiven Ich. Oder: Es giebt eine objectiv-allgemeine und nothwendige Wahrheit, doch nur als Product der reinen Ichheit, d. h. die wesentliche Urbestimmtheit des ichheitlichen Selbstbewußtseins an und für sich ist alleiniges Princip und Maß der Wahrheit. Das subjective Denken setzt sich selbst rein von sich aus als seine Subjectivität und Objectivität zugleich oder als das Subject-Object. Hiermit wird sowohl dem antimetaphysischen empirischen Psychologismus, als auch dem abstract-metaphysischen

*) Zeitschr. für spec. Philos. Bd. II. Heft 2. S. 11. ff.

Ontologismus die wahre speculative Berechtigung abgesprochen. Hume und Wolf finden gleichmäßig ihre Widerlegung. Daß dieser Standpunct sich an sich selber wiederum in zwei Formen vollziehe, nämlich a) als absoluter psychologischer Transcendental-Formalismus und b) als absoluter psychologischer Transcendental-Realismus, und daß jenen Kant, diesen Fichte dem Wesen nach vertrete, wurde gleichfalls schon bemerkt*).

α) Absoluter psychologischer Transcendental-Formalismus.

(Kant † 1804.)

Kant selbst bezeichnet den Standpunct seiner Philosophie im Allgemeinen dadurch, daß er sagt, das Ich bilde den aprioriſchen Mittelpunct, nach welchem sich die Dinge in ihrer Erscheinung zu richten haben, und diese seien daher (eben als erscheinende) in der That nur die eigene Objectivität des erkennenden Ich, seine eigene Objectivirung**). Das objective Sein an sich bleibt der subjectiven Auffassung gegenüber unbetheiligt; es bestimmt ursprünglich ebenso wenig diese, wie es von ihr bestimmt wird. Das subjective Ich hat die Nothwendigkeit und Allgemeinheit seiner Weltauffassung, die formalen Principien der absoluten Wahrheit, schlechthin in sich und steht so der realen Objectivität abstract gegenüber. Dieser abstractiven Stellung ungeachtet muß sich jedoch die subjective Erkenntnißthätigkeit auf den objectiven Realismus beziehen, aber nur, um von ihm zu reflectiren oder vielmehr an ihm ihre eigene absolute Formalität zu setzen. Das objective Ansich tritt mithin nicht in den Kreis subjectiver Erkenntnißbestimmung ein, sondern veranlaßt durch seine einfache Gegebenheit diese nur, sich selbst objectiv zu werden

*) Ueber diese neueste Epoche der Philosophie verdient besondere Vergleichung Chalybäus, Vorlesungen über die neueste Philosophie. 2te Ausg.

**) Kritik d. r. V. Vorrede, S. XV. u. S. 120. — Schon Schelling hat auf den psychologisch-transcendentalen Absolutismus Kant's hingewiesen, indem er sagt, daß Kant der Erste gewesen, welcher überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seins und aller Identität aufgestellt Vrgl. Schelling, vom Ich als Princip d. Philosophie, S. 177.

oder zu ihrem Selbstbewußtsein zu kommen. Hiermit erhält die Objectivität lediglich die Bedeutung der Erscheinung, ihr Wesen bleibt unerkannt. Die Wahrheit ist so die abstracte Identität des Denkens an sich selbst, welche eben das Nothwendige und Allgemeine der Erscheinung ausmacht. Das wahre Erkennen ist daher in der That nichts Anderes als eine objectiv veranlaßte Selbsterfahrung der aprioriſchen Subjectivität.

Wegen dieſer nothwendigen Bedingung äußerlich-objectiver Veranlaſſung der ſubjectiven Selbſtobjectivirung bleibt die Erkenntniß ſtets an die Gegebenheit geknüpft und findet hier nur ihre mögliche Anwendung, oder die aprioriſche Formalität kann ſich nur an gegebenen Dingen bewähren, iſt ſomit nur im Kreiſe möglicher Erfahrung anwendbar; auf das Ueberſinnliche bezogen, verliert ſie ihre Bedeutung, wird ſie tranſcendent, d. h. zu einem Scheinwiſſen, ſo wie ihr das Anſich überhaupt unzugänglich bleibt. Alle Wahrheit kann alſo bloß in der richtigen Anwendung der ſubjectiv-aprioriſchen Formen auf die erfahrungsmäßigen Dinge beruhen, iſt mithin ſchlechthin formal und zwar, wie ſchon mehr angedeutet, abſtract-abſolut formal.

In der näheren Entwickelung wird nun die Formalität des ſubjectiven Bewußtſeins oder des ſogenannten Erkenntnißvermögens (der theoretiſchen Vernunft im weiteren Sinne) nach einem dreifachen Stufenunterſchiede dargeſtellt, nämlich als ſinnliche (intuitive), als verſtändige (gewiſſermaßen discurſive) und als eigentlich vernünftige (regulative) Formalität.

α) Die ſinnliche Formalität, welche man ſofort zu näherer Bezeichnung der Bedeutung eben die intuitive nennen mag, betrifft die ſubjectiv-aprioriſchen Formen der Wahrnehmung. Die bezüglichen Unterſuchungen bilden die tranſcendentale Aeſthetik. Jene Formen ſelbſt ſind Raum und Zeit, durch welche, als ſubjectiv nothwendige und allgemeine oder reine abſtracte Anſchauungsweiſen, die Wahrnehmungen allein möglich werden. Auf Raum und Zeit gründen ſich ſomit die ſinnlichen Erſcheinungen, die ſinnliche Weltanſchauung. Beide ſind lediglich ideal, d. h. eben nur ſubjectiv aprioriſch, nicht reale Beſtimmungen

der Dinge an sich; sie werden an die Dinge gebracht und so aus ihrer aprioriſchen Abſtraction gleichſam objectiv factiſch herausgeſetzt. Der tranſcendentale Nachweis dieſer reinen Apriorität der intuitiven Formen iſt übrigens bei Kant nicht gegeben, vielmehr hat ſich eine metaphyſiſche Selbſttäuſchung eingeſchlichen, indem jene vorgebliche Apriorität in der That nur als eine apoſterioriſche Abſtraction gelten kann.

β) Die verſtändige (Verſtandes-) Formalität, die Formalität des discurſiven Erkennens. Die bezügliche Lehre oder die tranſcendentale Logik enthält die Entwickelung und Darſtellung der ſubjectiv-aprioriſchen Formen, nach welchen der Verſtand in ſeiner Erkenntnißthätigkeit verfahren muß. Der Verſtand ſelbſt aber wird als das ſubjective Vermögen erklärt, den Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung zu denken, d. h. die Wahrnehmungen und die durch ſie gegebene Mannichfaltigkeit des Stoffes zu wirklicher Einheit zu verbinden und damit in die Erfahrung zu erheben. Der Verſtand beſtimmt daher durch ſeine Formen die ſinnlichen Anſchauungen, und dieſe werden ſo zu Gedanken umgeſtaltet und unter dem Principe des tranſcendental-apperceptiven Ich (dem reinen Bewußtſein der aprioriſchen Einheit des denkthätigen Subjects) einheitlich vermittelt — eben Erfahrung. Die Verſtandesformen ſind nun dadurch, daß ſie auf die Einheit des Mannichfaltigen gehen, keine abſtracten (reinen) Anſchauungen, ſondern ſubjectiv-abſtracte Allgemein-Begriffe, Kategorieen, reine Begriffe. Indem dieſe abſtract-formalen aprioriſchen Kategorieen auf Anſchauungen angewendet werden, entſteht das logiſche Urtheil über das Gegebene, alſo die eigentlich empiriſche Erkenntniß, wobei das Anſich gleichfalls unberührt bleibt. Das Denken erkennt nur ſeine eigenen Beſtimmungen. Das tranſcendentale Princip der Kategorieen erſcheint in ſeiner Thätigkeit als die tranſendentale Apperception, d. h. als das reine Sichſelbſtſetzen des ichheitlichen Selbſtbewußtſeins in ſeiner aprioriſch-ſynthetiſchen Einheit, worin es den eigentlichen reinen Selbſtanfang des ſyntheſirenden Denkens bildet. Daß übrigens Kant auch in der Aufſtellung der Kategorieen nicht ſpeculativ verfuhr, ſondern dieſe nur von den gegebenen Urtheilsformen abſtrahirte, iſt bereits von Anderen mehrfach bemerkt worden.

γ) Die vernünftige, regulative Formalität. Wenn nach Kant der Verstand die auf die Anschauungen anzuwendende subjectiv-bestimmende Denkthätigkeit ist, mithin das Denken der endlichen Beziehungs-Einheit, so ist ihm die Vernunft (im engeren Sinne) das Denken der höchsten Einheit, des Unbedingten und Unendlichen oder das Vermögen der höchsten Principien, der Ideen. Mittels der Vernunft sollen also die Verstandesbestimmungen sammt den Anschauungen auf das Unendliche zurückgeführt, die Begriffsverhältnisse zu Idealverhältnissen, die Kategorieenerkenntniß zur Principienerkenntniß erhoben werden. Diese ideale Operation bezieht sich auf die syllogistische, weßhalb denn Kant nach dem Unterschiede der drei Schlußformen, nämlich des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusses, auch drei transcendentale Grundideen annimmt, welche er als die Idee des absoluten Subjects, des reinen Ich (der Seele), der Welt und Gottes bezeichnet. Da aber diese unbedingten Momente kein Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung sein können, so lassen sich auch die Kategorieen nicht auf sie anwenden, und ihre objective Realität folgt nicht aus ihrer subjectiven Idealität. Die Ideen geben daher keinerlei objective Erkenntniß oder bezeichnen nichts Objectiv-Wirkliches, sind nicht constitutiv, sondern haben bloß regulative Bedeutung, d. h. sie dienen als Ideale der Einheit für die empirische Erkenntniß. Sie sind reine Noumena, wie überhaupt Dinge an sich. Ihre Betrachtung bildet den Inhalt der transcendentalen Dialektik.

Sowie Kant die theoretische Wirksamkeit der Vernunft in der bloßen formalen Selbstobjectivirung findet, jedoch dabei, wenn es auf Wahrheit ankommt, die objective Gegebenheit als nothwendige Bedingung der subjectiven Bestimmung gelten läßt und insofern noch eine gewisse Abhängigkeit der Subjectivität annimmt, so erhebt er in praktischer Hinsicht die Subjectivität (als practische Vernunft) zu ihrer reinen absoluten Selbstmacht, zu ihrer absoluten formalen Souverainetät. Erhaben über alle Erscheinung und unabhängig von aller objectiven Stoffgegebenheit besitzt sie in ihrem reinen Willen die Unendlichkeit ihrer selbst, ihre volle Autonomie. Aus der verborgenen Tiefe der Freiheit

(aus dem intelligibeln Grunde der Freiheit) empfängt dieser Wille seine absolute Formalität, die sich in dem unbedingten Sittengesetze, dem absoluten Imperative, ankündigt und in der schlechthinnigen Pflicht (in der reinen apathischen That) ihre Selbstbethätigung hat. Dieser reine formale Wille, als Grund und Endzweck des Handelns an und für sich gesetzt, ist das Sittlich-Gute*). Da nun aber die theoretische Vernunft überhaupt nichts vom Wesen der Dinge erkennt, noch die übersinnliche Unendlichkeit mit ihrer speculativen Idealität erreichen kann, die praktische aber in der reinen Selbstbestimmung des Willens zur vollen Selbstabsolutheit gelangt, (wobei freilich die Hypothese der intelligibeln Freiheit gegenüber dem empirischen Causal-Determinismus aushelfen muß, so mochte es Kant wohl fühlen, daß hier eigentlich ein Widerspruch in einem und demselben subjectiven Urprincipe gesetzt wurde, dessen Lösung er nun in einer Art absolutem Vernunftgefühle finden wollte, nämlich im Glauben. Denn, obwohl dieser zunächst auf praktische Grundlage gestützt wird (praktischer Vernunftglaube sein soll, wegen des absoluten sittlichen Zweckes), so enthält er doch die subjectiv-unmittelbare Ausgleichung der theoretischen und praktischen Idealität. Im Glauben wird die Vernunft von ihrer speculativen Nichtigkeit und Ohnmacht befreit und, in dem Gefühle der intelligibeln Einheit und Identität der vernünftigen Subjectivität, mit der souverainen Absolutheit ihrer praktischen Schwester (man möchte sagen „unter der Hand") in gleiche Rechte eingesetzt**).

*) Das absolut-moralisch Gute muß bei Kant wohl unterschieden werden von dem höchsten Gute, welches die Harmonie ist des sinnlich-weltlichen Guten (hier der Glückseligkeit) mit dem Moralisch-Guten (dem reinen sittlichen Bewußtsein) in einem bestimmten vernünftigen Individuum.

**) S. besond. Krit. d. Urtheilskraft, S. 460. ff., verglichen mit S. 423. ff.

Zwischen Kant und Fichte stehen Jakobi und Reinhold. Was zunächst Jakobi († 1819) angeht, so trifft er mit Kant darin zusammen, daß er einerseits das eigentliche erkennende Denken nur auf die Sphäre der Gegebenheit beschränkt und dem Verstande bloß die Erkenntniß des Endlichen und Bedingten zuschreibt, andererseits darin, daß er das Unbedingte, Unendliche und Uebersinnliche der Gefühls-

β) Absoluter psychologischer Transcendental-Realismus.

(Fichte † 1814.)

Kant hatte dem Wesen nach die Subjectivität als das

---

anschauung, dem Glauben, überläßt (dem sogenannten unmittelbaren Wissen, der eigentlichen Vernunft, welche nach Jakobi durchaus nur unmittelbar anschauend, intellectuell anschauend thätig ist). Von der Vernunft rührt allein aller Inhalt der Philosophie her, welcher als solcher reine ideale Thatsache ist. (Werke, Bd. II., 3. ff. S. 34., 58. ff.) Sonst aber weicht er von jenem großen Denker in Absicht auf seine ganze Weltauffassung, sowie in der Art seiner Gedankenentwickelung wesentlich ab. Jakobi vindicirt z. B. dem Verstande hinsichts der Erkenntniß der endlichen Wirklichkeit objectiv-reale Wahrheit, während Kant ihm nur eine formale objective Erkenntniß, eine subjectiv-objective Selbsterkenntniß, zugesteht und sich auf das ursprüngliche Ansich bei der Erscheinung nicht einläßt, so daß, indem Kant die Dinge in der Erfahrung subjectiv bestimmen will, Jakobi umgekehrt das erkennende Subject nur objectiv oder von den Dingen bestimmbar setzt (Werke II., S. 167. Ebend. III., S. 33.). Ebenso unterscheiden sich beide in der Begründung und Bestimmung des Glaubens an Gott, welchen Kant als praktisch-absolutes Postulat nimmt, Jakobi aber als eine rationale Anschauung (Werke, Bd. II., S. 19.). In Absicht auf die wissenschaftliche Methode verwirft daher Jakobi alle eigentliche logische Vermittelung der idealen Wahrheit, der Erkenntniß des Göttlichen und der freien höchsten (übersinnlichen) Interessen des Menschlichen, an die Stelle des syllogistischen Verfahrens die geheimnißvollen Aussagen des Gefühls setzend (Werke, Bd. IV., Abth. 1. S. 223. u. 249. Vergl. ebend. II., S. 19. und III., S. 7., 35. u. 271). Auch darin zeigt sich ein wesentlicher Unterschied, daß Jakobi selbst die Erkenntniß der gegebenen Realität auf die reine Unmittelbarkeit des Glaubens zurückführt und dem Verstande nur den Mechanismus der wissenschaftlichen Form und Bearbeitung überläßt. Die eigentliche sinnliche Wahrnehmung bleibt ihm daher ein unbegreifliches Wunder, welches aber schlechthin anzuerkennen ist (Werke Bd. II., S. 34. u. 167. Desgl. IV., Abth. 1., S. 211), und so kann denn Jakobi von seinem Ich nur durch einen Salto mortale zur göttlichen und natürlichen Wirklichkeit gelangen. Die Philosophie als Wissenschaft weis't er gänzlich zurück. Zur gewissen Gotteserkenntniß soll keine Philosophie führen, sondern man soll nur durch ein besonderes Seelenvermögen zu Gott hinauf „organisirt" werden können (Bd. I., S. 380.). Auch scheidet er die Philosophie durchaus von der eigentlichen empirischen Wissenschaft, mit welcher sie nichts

Absolute gesetzt, war jedoch darin auf halbem Wege zurückgeblieben, daß er ein objectives, aber unbekanntes Ansich

zu schaffen haben soll (W. Bd. III., S. 9., 15. ff., S. 29. Vergl. S. 333. ff. Bd. IV., Abth. 1. S. 223). Uebrigens war es nothwendige Folge dieser Unwissenschaftlichkeit, daß Jakobi nirgends eine feste Gedankenstellung gewinnen, noch zu einer bestimmten Haltung selbst hinsichts seines Glaubens gelangen konnte, dagegen in die sonderbarsten Inconsequenzen des Gefühls und der Begriffe gerathen mußte. Diese Schwäche aus Mangel an Wissenschaftlichkeit hat ihm Schelling in seiner Streitschrift: „Denkmal von den göttlichen Dingen" mit großer Energie nachgewiesen und vorgehalten.

Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß Jakobi bei aller Aphoristik seiner Betrachtung doch manche Zweideutigkeit und Uebereilung in den Constructionen des speculativen Absolutismus richtig angemerkt und scharf bezeichnet hat.

K. L. Reinhold († 1823.) hat seine historisch-philosophische Bedeutung wesentlich darin, daß er die Vermittelung machte zwischen dem transcendentalen Formal-Psychologismus Kant's und dem absoluten Transcendental-Realismus Fichte's. In Bezug auf Kant selbst aber darf er noch im Besonderen das Verdienst ansprechen, der rechte Verkündiger seiner Lehre gewesen zu sein (Briefe über die Kant'sche Philosophie). Was nun aber seine vermittelnde Stellung angeht, so bethätigt er sie einerseits darin, daß er den Kantischen Grundgedanken der subjectiv-formalen Receptivität und Spontaneität aus seiner bloßen hypothetischen Geltung in die wahre absolute zu erheben und sodann in seinen Bezügen bestimmter zu organisiren oder in eine systematische Totalität zu fassen sucht und diesem gemäß ein philosophisches Urprincip aufstellt, welches, als schlechthin gewiß, jene Hypothese begründen soll, andererseits darin, daß er sich in diesem constructiven Streben streng auf dem subjectiv-idealen Standpuncte, wie ihn eben Kant geltend gemacht, hält und so den Uebergang des Kantischen Transcendentalismus zur Stufe der Fichte'schen Auffassung mittels des transcendentalen Fortschrittes selbst bildet. Den constructiven Organismus entwickelt Reinhold aus dem Grundbegriffe der Vorstellung. Nach Untersuchung und Feststellung des Wesens der Vorstellung an und für sich, welche selbst er als absolute Thatsache voraussetzt, entfaltet er den organischen Zusammenhang der besonderen Vorstellungen nach ihrem sinnlichen, verständigen, und vernünftigen Stufenverhältnisse. Er sucht so eine „Theorie des Vorstellungsvermögens" zu geben, welche die Prämissen zur Theorie des Erkenntnißvermögens liefern und hiermit der Kantischen Kritik der reinen Vernunft selbst erst ihre feste Grundlage bieten, also als philosophische Fundamentallehre überhaupt gelten soll (Versuch einer neuen Th. des Vorst.-Verm. S. 58. ff.).

bestehen ließ als nothwendige Bedingung des Bewußtwerdens der subjectiven Absolutheit. Hiermit wurde eine Art Widerspruch gesetzt, welchen schlechthin aufzulösen, Aufgabe und Bemühung der speculativen Thätigkeit Fichte's wurde, nachdem bereits Andere theils negativ, wie Schulze und Jakobi, theils positiv, wie Beck und Reinhold, jenes Grundübel im Kantischen Transcendentalismus erkannt, bezeichnet und theilweise zu verbessern gesucht hatten. (Vgl. bei Fichte selbst außer anderen Stellen Vorr. zu der Schrift: „Begriff der Wissenschaftslehre"). Abgesehen nun zunächst davon, wie Fichte seinen Zweck aus- und durchführte, mag hier sofort die Bemerkung stehen, daß jener Widerspruch selbst eigentlich nur das philosophische Geständniß enthält, daß, um zur Wirklichkeit zu kommen, immer eine Negativität, ein relatives Nichts, oder ein Princip der Besonderung nöthig sei, um aus der Abstraction des Unbestimmten und Unendlichen zu treten. Das Ansich drückt in der That nur dieses τὸ μὴ ὄν aus, dem wir bei Platon neben dem Absolut-Ersten, der absoluten Idee des Guten, begegnen, welches bei Aristoteles in der δύναμις, dem materiellen Momente, erscheint, dessen die absolute ἐνέργεια bedarf, um sich concret zu bestimmen, das überhaupt in der alten Philosophie in dem ἄπειρον schon seit dem Pythagoras sich kundgiebt, bei Spinoza in dem Attribute der unendlichen Ausdehnung, bei Leibnitz in der primitiven Materie (dem **principium passionis**) und endlich bei Fichte selbst in dem Nichtich, welches das absolute Ich von sich aus selbst setzen und wieder überwinden muß, damit es absolut sei, unverkennbar hervortritt. Es kam also ganz eigentlich darauf an, dieses Verhältniß oder diesen scheinbaren Widerspruch in der absoluten Transcendental-Subjectivität

---

Abgesehen von den mancherlei Erschleichungen, deren sich diese Theorie, besonders in der Deduction des Vielen aus der Einheit der Vorstellung an sich, nicht hat erwehren können, deßgleichen von dem Mangel eigentlich metaphysischer Wissenschaftlichkeit, welche durch den abstracten, oft gekünstelten Psychologismus nicht ersetzt wird, hat Reinhold jedenfalls den transcendentalen Subjectivismus zuerst an ihm selber organisch zu totalisiren versucht und eben hiermit die Bahn bezeichnet, auf welcher der subjective Absolutismus zu seiner vollen und nothwendigen Consequenz vorschreiten mußte.

consequenter zu bestimmen und aufzulösen. Die Hauptsache war, das dualistische Moment hinauszuweisen, welches Kant damit hatte bestehen lassen, daß er das Ansich (wegen seiner gänzlichen Unbestimmbarkeit in der That nur eine Negation, ein Nichts) als ursprüngliche Selbstständigkeit aufgeführt und behauptet hatte. Fichte stellte sich nun hierbei gewissermaßen auf den Standpunct des Aristoteles, indem er, sowie dieser die ἐνέργεια dem Wesen nach früher als die δύναμις setzte und letztere als ein Product jener betrachtete, so das negative Moment des Nichtich in seiner Ursprünglichkeit leugnete und als eine bloße Selbstbestimmung des absoluten Princips, des absoluten Ich annahm, welches sich durch die negative Beziehung auf sich zum endlichen Ich beschränkt und zum Unterschiede seiner an sich selbst bestimmt. Das Nichtich Fichte's ist nur eine andere Bestimmung und Benennung des Kantischen Ansich; das Ich wird concret durch das Nichtich *).

Wie sehr nun auch Fichte die Absolutheit seines Ich über den psychologischen Standpunct hinaus zu fassen und zu bestimmen scheint, so bleibt er doch der That nach auf demselben stehen, indem er sein Ich des subjectiven Selbstbewußtseins, der persönlich-subjectiven Transcendentalität, nicht entkleidet. Schon daß er das absolute Princip als Ich bestimmt und alle Haupt- oder Grundsätze seiner Philosophie auf die transcendentale schlechthinnige Identität des Ich mit sich selbst zurückführt, daß er das Denken für eine Bestimmung des Ich erklärt und die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseins oder die reine Selbstanschauung des Ich als absolute Urthatsache voraussetzt **), beurkundet, daß er im Principe und Ausgangspuncte eigentlich nicht über die tran-

*) Wissenschaftslehre, S. 63., 94., besonders S. 129. ff. und 133. ff. Grundlage der gesammt. Wissenschaftslehre, S. 221. ff. u. 228. ff.

**) Ganz bestimmt sagt Fichte selbst, daß er dem Wesen nach nicht über Kant hinauskönne. Vergl. Ueber den Begriff der W.-L. Vorrede. Grundlage der gesammt. W.-L., S. 3. und S. 13. ff., S. 23. Philos. Journal, VIII., S. 6. Versuch einer neuen Darstellung der W.-L., S. 12. ff., besonders Grundlage des Nat.-Rechts. Einleit. I., 3. W.-L., S. 263. und ebendas. S. 48.

scendental-subjective Synthesis und die transcendentale Apperception Kant's hinausgekommen ist, mithin eben den psychologisch-transcendentalen Absolutismus behauptet, dessen consequente Ausführung und Bestimmung gerade seine eigenthümliche philosophische Stellung und Geltung ausmacht*).

Die näheren Bestimmungen der Fichte'schen Speculation sind übrigens in Folgendem enthalten.

Fichte wollte von einem absoluten Urprincipe anfangen, um aus ihm die ganze Wirklichkeit, die Universalität des Realen herzuleiten und hiermit eine Philosophie aus einem Stücke zu construiren**). Als solches nahm er das Ich, aber nicht das empirisch-gegebene, sondern das schlechthin apriorische. Diesem an und für sich absoluten Ich eignet keinerlei besonderes Prädicat, und es ist daher rein unerklärbar, die einfachste Urthatsache an ihm selbst. Diese absolute Urthatsächlichkeit, das absolute Factum des reinen ichheitlichen Selbstbewußtseins, oder das unmittelbare ichheitliche Wissen zum mittelbaren (begrifflichen) Wissen zu bringen, ist Philosophie, welche also das Wissen des Wissens ist (gleichsam νόησις τῆς νοήσεως). Ihre Darstellung ist daher die Wissenschaftslehre***). Jenes Ich ist Sein schlechthin als absolute Positivität, „schlechthinniges Thun", welches wiederum „reines Sich-Selbstsetzen" ist. Der Satz: „Ich setzt schlechthin sich selbst" (Ich ist gleich Ich, d. h. das absolute Selbstsetzen ist das Ich und umgekehrt), gilt daher als der höchste und ursprünglichste Satz des ganzen Fichte'schen Systems†). Das absolute Ich producirt

*) Wenn Fichte's Philosophie meistens als absoluter Idealismus bezeichnet wird, so ist damit das Moment der wesentlichen Eigenthümlichkeit derselben nicht ausgedrückt. Freilich muß von der späteren Modification seiner Lehre (welche indeß nicht viel mehr als eine Popularisirung in der Form unmittelbarer Vorstellungen und Gefühlsanschauungen ist) abgesehen werden, in welcher an die Stelle des Ich allerdings die unbestimmte und verschwimmende göttliche Idee als Grund und Spitze aller Philosophie gesetzt wird.

**) Grundlage d. ges. W.-L. S. 13. ff.

***) Fichte, Ueber den Begriff der W.-L. 1794. Grundlage der ges. W.-L., S. 11. W.-L., S. 27., 64., 193. u. 263.

†) Fichte selbst erklärt, daß der Satz „Ich setzt schlechthin sich selbst"

nun durch das mit ihm identische absolute Thun oder Sichselbstsetzen (in seiner unendlichen Selbstthätigkeit) die ganze Wirklichkeit der Dinge, so daß Alles nur ein Widerschein dieser ichheitlichen Thätigkeit ist, oder, da diese absolute Ichheits-Subjectivität ihren eigentlichen Ausdruck im Selbstbewußtsein hat, so bildet jedes Seiende lediglich nur eine Bestimmung des subjectiven Bewußtseins. Das objective Ansich (die objective Selbstständigkeit der Realität) ist bloße Einbildung und Erdichtung*). Das Ich ist mithin die Totalität aller Realität, allein nicht unmittelbar, sondern, indem es sich als solche bestimmt, seine Bestimmungen an und für sich setzt**). Dieses kann aber nur dadurch geschehen, daß es sich in seiner unendlichen und absoluten Thätigkeit, in seinem Sichselbstsetzen selbst begrenzt, durch seine absolute Spontaneität seine eigene Grenze hervorbringt, das heißt wohl, sich in der Negativität seiner abstracten Absolutheit auf sich selbst bezieht und hiermit aus seiner absoluten Einheit in die Vielheitlichkeit des Wirklichen hinübertritt, welche Vielheitlichkeit aber eben als Resultat der unendlichen Selbstproduction von Seiten des Ich auch seine unendlich-endliche Selbstrealität oder Selbstobjectivität ausmacht. Jene Negativität ist nun das Nichtich, welches mithin nothwendig vom Ich sich selbst gegenüber gesetzt wird, und wodurch sich das absolute Ich concret bestimmt, man möchte sagen, individualisirt. Das Nichtich bildet somit das Mittel der Selbstbesonderung des absoluten Ich, und durch dasselbe wird dieses sein wahres Subject-Object. Das Nichtich bildet die immanente Negation des reinen Ich an sich selber, und indem dieses als das Absolute sich über seine immanente Negativität und somit auch über den ichheitlichen Unterschied

---

die Seele seines Systems sei. Vgl. Reinhold's Leben, S. 172. Philos. Journal V., S. 34. ff. Grundlage der gesammt. W.-L., S. 3. Ebend. S. 5. ff. Desgl. S. 64.

*) Philos. Journal, VIII., Heft 1., S. 15. ff. Grundl. der ges. W.-L., S. 273. ff. Grundl. des Nat.-R.-Einl. I., 1. ff Sonst an vielen Stellen.

**) W.-L., S. 10. u. S. 94.

erhebt, wird es erst wahrhaft absolute Selbstbestimmtheit*). Fichte stellt dieses Verhältniß näher dar als Thätigkeit und Leiden, so daß jene dem Ich, dieses dem Nichtich entsprechen soll; dabei sagt er aber bestimmt, daß das ganze Verhältniß dem Wesen nach positiv zu nehmen sei, indem die Thätigkeit als positive Realität, das Leiden als positive Negation der Thätigkeit gelte**). Das reine Ich ist insofern absolutes Ideal-Real-Princip, d. h. es ist Princip aller Vorstellungen und, indem es dieses ist, zugleich Princip aller Gegenständlichkeit der Dinge. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects oder in dieser reinen Subject-Objectivität bleibt es also bei aller Unterschiedlichkeit doch immer seine eigene Einheit und Selbstgleichheit***).

Diese volle Selbstgleichheit des Ich soll nun auch durch das endliche Ich erreicht werden, weil im Ich kein reiner Widerspruch bestehen kann. Theoretisch ist solches aber unmöglich wegen des Nichtich, welches als Product des absoluten Ich für das endliche Begreifen ein wahres jenseitiges Ansich bleibt†). Es muß also diese von Jenseits kom-

*) W.-L., S. 10., 44., 141., 275. Vergl. Grundl. der ges W.-L., S. 21. und 52.

**) W.-L., S. 60. Wie bereits angedeutet, erinnert diese Ansicht zum Theil an die Aristotelische Lehre von der ἐνέργεια und δύναμις. Nennt doch Aristoteles diese letztere auch ἀντίφασις. Besonders an die primitive oder metaphysische Materie des Leibniz, welche dieser selbst als principium passionis neben der reinen Activität oder Entelechie bezeichnet.

***) Grundl. der gesammt. W.-L., S. 121. ff. Vgl. W.-L. S. 94. und 120. Besonders auch System der Sittenlehre, Einleitung. Es ist Obigem nach eine ganz unrichtige Auffassung der Fichte'schen Ichheitslehre, wenn, wie von Einigen geschieht, Ich und Nichtich als zwei verschiedene Potenzen und resp. Principien auseinander gehalten werden, so daß das Ich als Quelle der Vorstellungen an und für sich, und das Nichtich ebenso als Grund der entsprechenden gegenständlichen Dinge genommen wird. Vielmehr ist allein das Ich in seiner Bedeutung als absolutes Thun das eine in sich identische Princip der Ideal- und Realwelt, aller subjectiv-objectiven Bestimmtheit.

†) Grundl. der gesammt. W.-L., S. 221. ff. S. 228. u. 270 — 273. Vgl. W.-L., S. 293. System der Sittenlehre, S. 42. ff. und S. 103. Desgl. S. 263.

mende Schranke auf einem anderen Wege überwunden werden, nämlich auf dem praktischen, oder durch die reine Pflichtthat. In dieser allein stellt sich das reine Vernunftwesen (die absolute Unabhängigkeit des absoluten Ich) dar, denn in ihr liegt die Identität des empirischen Ich mit dem ursprünglichen Ich, die volle reale Subject-Objectivität. Das Gewissen ist das Gefühl dieser Zusammenstimmung, das unmittelbare Bewußtsein des reinen in sich identischen ursprünglichen Ich*).

Sowie nun die reine Real-Identität des Subjects und Objects (die Identität des Ich und Nichtich in der Ureinheit des absoluten Ich) oder die reine Vernunft (nach Fichte) dem Begriffe unzugänglich bleibt und bloß in der moralischen Unabhängigkeit, in dem reinen Pflichtsollen ihre Offenbarung hat, ja mit der Pflichthandlung selbst zusammenfällt, so erhält jene absolute Einheit ihre höchste, volle Wahrheit darin, daß sich die ganze Weltanschauung zu einer moralischen steigert, oder daß eine moralische Weltordnung als absolute Voraussetzung aller Strebungen als Ausgleichungsmoment des Gegensatzes im endlichen Ich genommen, somit als die eigentliche Unendlichkeit behauptet wird. Hierin beruht das Göttliche, oder Gott ist selbst nur jene moralische Weltordnung als absolute Einheit der Subject-Objectivität. Das Innewerden dieser Weltordnung aber bethätigt sich als ein rein unmittelbares, eben als ein Gefühl oder als Glaube. Der Glaube (und zwar der praktische) tritt so an die Stelle des eigentlich metaphysischen Urbegriffs, die Religion als rein praktische Ueberzeugung und Stimmung an die Stelle der speculativen Metaphysik. Denn zuletzt wurzelt auch die Ueberzeugung von der objectiven Giltigkeit der Erscheinungswelt im Sittengesetze**). Von dieser Ansicht zur mystischen Pantheisirung der

*) Grundl. der ges. W.-L., S. 228., vergl. mit S. 225. Sittenl., S. 215. ff. Ebend. S. 220., 224. und 226.

**) Vgl. besond. Philos. Journal, Bd. VIII. (Jahrg. 1798.), Heft I. W.-L., S. 275. vergl. mit ebendas. S. 58. ff. Grundlage der ges. W.-L., S. 301. Ueber den Grund uns. Glaubens an eine göttliche Weltordnung, S. 111.

Welt war nur ein kurzer Schritt nöthig, ja diese Mystik war in der Fichte'schen Absolutirung des Ich gewissermaßen das einzige Rettungsmittel aus den vielen Widersprüchen, welche sich dabei hervordrängten. Bestimmt kündigt sich der mystische Standpunct in der Lehre an von der gänzlichen Vernichtung des Individuums in Gott und seiner Verschmelzung mit der absolut reinen Vernunftform, welche als solche identisch mit Gott ist*). In dieser Selbstvernichtung (schlechthinnigen Aufhebung des endlich-subjectiven Ich in dem absoluten Ich) setzt Fichte die höchste Stufe der Freiheit. Allein, weil das endliche Ich eben endlich bestimmt ist, so wird jene höchste Stufe nur Ideal bleiben und bloße Annäherung möglich sein. Der vollkommene Mensch oder der Mensch in seiner Wahrheit ist das Dasein Gottes selbst**).

Man sieht, wie Fichte auf dem Kantischen Standpuncte auch darin stehen bleibt, daß er den praktischen (moralischen) Transcendentalismus absolutirt, indem er den reinen Urtrieb nach schlechthinniger Unabhängigkeit als transcendentales Princip der absoluten Einheit des Subject-Objects, der Identität des reinen Ich, der Vernunft mit sich selbst behauptet, zugleich aber die Realisirung jenes sittlichen Freiheitstriebes mehr in dem unablässigen Streben und Sehnen als in der adäquaten That setzt und hiermit

*) Sittenl., S. 192. ff.

**) Anweis. zum sel. Leben. S. 101. und S. 146. — Diese theosophisch-mystische Weltansicht bildete sich bei Fichte später mehr und mehr hervor (vergl. Anweis. zum sel. Leben. — Ueber das Wesen des Gelehrten). Doch kann der aufmerksamen Vergleichung nicht entgehen, daß er den ursprünglichen Gesichtspunct seines metaphysischen Transcendentalismus selbst in Mitte dieser mystischen Vertiefung festhielt, ihn nur modificirend und zu religiöser Objectivität erweiternd. Man kann sagen, daß die Grundanschauung der Wissenschaftslehre im Ganzen auch die Basis der späteren Umgestaltung seiner Idee blieb. Dieses zeigt sich besonders in der kleinen Schrift: „die Wissenschaftslehre in ihrem allgem. Umrisse" 1810, worin er das Wissen und Leben identificirt, beides zur absoluten Allgemeinheit steigert und für eins mit Gottes Wesen erklärt, doch nur insofern, als das schlechthinnige Leben und Wissen als das ewig nothwendige Schema und Bild Gottes, als dessen eigene Selbstäußerung (in der neuplatonisirenden Weise) gelten muß.

die praktische Aufgabe zu einer unendlichen macht, zu einem ewigen Sollen*). Ebenso verhält es sich hinsichts des religiösen Glaubens. Dabei begegnet uns dasselbe Schwanken zwischen der reinen Transcendentalität des Subjects und dem empirisch-objectiven Realismus, nur mit dem Unterschiede, daß bei Fichte der Widerspruch und die Verzweifelung an consequenter Lösung desselben zuletzt entschiedener hervorbricht als bei Kant, was um so mehr überrascht, als die Ausgangspuncte der Wissenschaftslehre und die Energie des Fichte'schen Gedankens eine befriedigende Ausführung erwarten ließen.

Im Uebrigen finden sich in Fichte's Systeme alle Keime des nachfolgenden ideologischen Transcendental-Absolutismus, welcher in der That nur die reine consequente Objectivirung der Fichte'schen Transcendental-Subjectivität darstellt**).

b) Ideologischer Transcendental-Absolutismus.

Fichte führte den psychologischen Transcendental-Absolutismus in der absoluten Ichheits-Subjectivität bis zu sei-

*) Sittenl., S. 1. ff., desgl. S. 18. ff. und S. 196. u. 287. Vergl. Grundl. z. W.-L., S. 302.

**) Zunächst verwandt der Fichte'schen Weltauffassung erscheint, wenigstens dem transcendental-principlichen Standpuncte nach (denn sonst könnte man auch an Schelling denken), die, welche A. Schopenhauer in der Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung" 1819. vorträgt. Dieser Ansicht nach ist der Wille das absolute productive Princip der Welt, das Urwesen aller Dinge, die reine Apriorität aller gegebenen Wirklichkeit, in welcher derselbe sich nur selbst objectivirt, so daß die Weltdarstellung nichts Anderes ist als die stufenweise Selbstobjectivirung des Willens. Die Stufen der Willens-Objectivation sind den Platonischen Ideen vergleichbar und wie diese Formen oder Musterbilder der einzelnen Dinge. Die Vorstellung (das Erkennen) ist nur die Form einer höheren Objectivirungsstufe, daher das eigentliche Princip der Erscheinung. Der Wille ist das wahre substantielle An sich, welches, obwohl in der vielheitlichen Gesammt-Objectivität sich selbst objectiv, doch von der Individuation und Unterschiedlichkeit in seinem schlechthin einheitlichen Wesen unberührt bleibt. Die weitere Anwendung auf das Praktische hat der Verf. besonders aufgewiesen in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik." 1841.

ner Spitze und damit zugleich auch an seine Grenze. Indem er in diesem Ich nicht bloß den Ideal-, sondern auch den Realgrund aller Dinge setzte und es so zur reinen Identität der Subject-Objectivität machen wollte, trieb er den Gedanken über die Grenze der bloß psychologisch gefaßten absoluten Subjectivität hinaus und zwar ganz eigentlich dadurch, daß gerade in der Extremisirung des Ich zur Absolutheit offenbar wurde, wie in solcher einseitigen Subjectivirung des Seins die Objectivität nicht zu ihrem ursprünglichen Grunde und Rechte gelangen könne. Wie schon vorhin bemerkt worden, zeigt sich daher, abgesehen von dem Schwanken, mit welchem Fichte sich aus dem Bereiche des intelligenten Ich in das des praktischen und umgekehrt hin- und hertreibt, bei ihm, besonders in den späteren Stadien seiner Speculation, ein unverkennbares Streben, den Kreis des absoluten psychologischen Ich zu durchbrechen und dieses selbst in die absolute Vernunft-Subjectivität umzuwandeln, es zur transcendentalen Ideal-Absolutheit zu erweitern. So leitete er denn selbst von dem psychologischen Standpuncte des transcendentalen Absolutismus zu dem ideologischen hinüber, dessen sich alsbald Schelling mit Bestimmtheit bemächtigte, um von ihm aus die philosophische Construction des Universums zu versuchen, welche Construction Hegel sodann auf dem Wege dialektischer Vermittelung aus ihrer gleichsam naturalistischen Entwickelung in den reinen Gedanken zu erheben, zu einer logischen Wahrheit zu machen suchte*).

Die eigenthümliche Bedeutung nun des ideologischen Transcendental-Absolutismus liegt darin, daß die Vernunft in ihrer göttlichen Absolut-Subjectivität, in der Absolutheit der reinen Ideal-Subjectivität, in welcher sie den Unterschied der (persönlichen) Subjectivität und Objectivität schlechthin aufgehoben enthalten soll, zum schlechthinnigen Principe gemacht wird. Transcendental bleibt dieser absolute Idealismus

*) Zu vergleichen ist außer Anderm, was Hegel selbst über dieses Verhältniß in den Vorlesungen über d. Gesch. d. Philos. Bd. III., S. 662. bemerkt.

darin, daß er (mancher scheinbaren Abweichung ungeachtet) das allgemeine Moment der Subjectivität überhaupt festhält, indem er dem Grunde nach überall, mittelbar oder unmittelbar, die absolute Vernunftidee in der Absolutheit des Selbstbewußtseins (des reinen subjectiv-objectiven Erkennens und Wissens) zum Urprincipe aller Wirklichkeit und Wesenheit macht*). Will man nun die beiden historischen Vertretungsformen dieser Stufe des absoluten Transcendentalismus unter entsprechende Kategorieen stellen, so läßt sich die Schelling'sche als Transcendentalismus der absoluten Anschauung, die Hegel'sche als Transcendentalismus des absoluten Begriffes bezeichnen.

a) Transcendentalismus der absoluten Anschauung.

(Schelling.)

Läßt man die Nüancirungen, welche sich bei Schelling in den Bestimmungen der philosophischen Idee je nach den verschiedenen Entwickelungsstadien seines speculativen Denkens hervorbilden, bei Seite, so dürften wohl die nachfolgenden Andeutungen Wesen und Eigenthümlichkeit seines Systems im Allgemeinen enthalten.

Das Erste und Ursprüngliche ist die absolute Identität der Intelligenz und des Seins (des Idealen und Realen),

*) Wenngleich der Wortausdruck dieser transcendentalen Absolutheit und Subjectivität oft nicht zu entsprechen scheint, so bildet sie dennoch den Urbeziehungspunct sowohl der Speculation Schelling's als auch Hegel's. Schelling weiset fast in allen seinen Schriften auf diesen Standpunct als den Ausgangspunct seines Systems hin (besonders in der Schrift: „System des transcendentalen Idealismus"), und Hegel kann ebensowenig in dem absoluten Processe des Selbstbewußtseins der Idee die transcendentale Basis verleugnen. Der Weltgeist soll sich in der Philosophie als absolutes Selbstbewußtsein fassen und alles Gegenständliche als das Seine aus sich erzeugen, aber eben im selbstbewußten Fortschritte, dessen Resultat die Aufhebung des endlichen Selbstbewußtseins im absoluten ist und damit die Versöhnung des Geistes mit sich in seiner absoluten Subjectivität bildet. Vgl. vorläufig z. B. Vorles. über d. G. d. Ph., Bd. III., S. 687. ff. u. S. 689. ff. Ausdrücklich erkennt Hegel den transcendentalen Ausgangspunct mehrfach an, z. B. Vorles. üb. d. Aesthetik, Bd. I. S. 75.

oder die Identität des Ich und seines Sichselbstdenkens. Der ewige absolute Act des Denkens bildet daher das alleinige Sein des Ich, denn in demselben ist es das schlechthinnige Princip und damit weder bewußt-subjectiv, noch bewußt-objectiv, sondern reine absolute Indifferenz der Idee in sich, die unendliche Vernunft. So ist das Ich einerlei mit Gott, oder Gott ist absolutes Ich. Das Allgemeine und Besondere liegen in dem absoluten Eins, eben so das Wesen und die Form*). Die wahre Bedeutung dieses reinen Ideal-Ich ist die, daß es die absolute Freiheit schlechthin an und für selbst ist, damit zugleich der absolute Offenbarungsproceß an sich selber, wodurch es sich selbst Object wird**).

Das Ideale bleibt somit bei Schelling in der That (auch nach seinen eigenen Worten) das wahrhaft Erste; es ist als solches Idee aller Ideen und hiermit das völlige Aufgehobensein des Entgegengesetzten***). Aus seiner absoluten Denkthätigkeit, oder dem ursprünglichen Acte seines Selbstbewußtseins, als einer reinen Selbstbejahung, entsteht die Objectivität der Welt, welche mithin nur die Selbstoffenbarung der absoluten göttlichen Idee, des göttlichen absoluten Ich ist†). In dieser Welt waltet das Princip der quantitativen Differenz, und sie hat hiermit das Moment der Endlichkeit zu ihrer Bestimmung, ohne jedoch dem Unendlichen gegenüber abstract endlich zu sein. Vielmehr ist die gegenseitige Abstraction des Unendlichen und Endlichen das Unwahre††). Das Endliche kommt so nicht äußerlich zu dem Unendlichen, sondern Beide sind durch eine ewige ursprüngliche Nothwen-

*) Schelling, Philos. Schriften, Bd. I., S. 1. ff., S. 47. ff., womit zu vergleichen dessen Neue Zeitschrift für specul. Phys. Bd. I., St. 1. S. 52. ff. System des transc. Idealismus, S. 24. ff. Ebend. S. 49. ff. Ebend. S. 59. u. S. 89. Besonders Zeitschrift für specul. Physik. Bd. II. gleich im Anfange.

**) System des transc. Ideal., S. 49. ff., S. 61. ff., S. 78.

***) Schelling, Philosophie und Religion, S. 22. Vgl. desselben Bruno, S. 198.

†) System des transc. Idealism., S. 61. und 78. Vgl. Entwurf der Nat. Philos., S. 1.

††) Zeitschrift für specul. Physik, Bd. II., H. 2., S. 7. ff. S. 22.

digkeit (eine ewige Copula, durch eine reelle Ineinsbildung) vereinigt. Diese copulative Einheit beruht in der Immanenz des Processes der absoluten Uridentität selbst. Daher ist denn auch im Endlichen, was im Unendlichen und umgekehrt (das Unendliche demnach die reine Möglichkeit alles Endlichen). Oder, alles Wirkliche ist nothwendig auch in Gott, und Gott bleibt das wahrhaft Eine in der wirklichen Totalität der Dinge*). Die Schöpfung ist die Ueberführung jener Möglichkeit in die factisch-concrete Wirklichkeit, die Hervorbildung der unendlichen Realität durch immanente Causalität in der Bestimmtheit des Vielen und Gegebenen**).

In dem ewig-absoluten Acte des Denkens, welches in ihm absolutes Erkennen ist, hat das Absolute seine selbstmächtige Productivität, in welcher die absolute Idee sich als die Identität des Subjectiven und Objectiven setzt***). Alles Besondere ist daher seinem Wesen nach auch das Absolute, d. h. es hat die Wahrheit seines Seins nur im Absoluten, dessen thatsächliche Darstellung es bildet. Jedes Einzelne drückt dieselbe Einheit aus der Form und des Wesens, des Ideellen und Reellen, und hierin beruht wieder die Identität aller Dinge, so daß die Einheit aller Dinge (das Universum) die adäquate Selbstabsolutirung des Absoluten ausmacht†). Im Menschen hat die universelle Totalität, der

*) Schelling, Weltseele. Besonders im Anfange. Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der N. Ph. zur verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 13. Ebenso Zeitschr. für specul. Physik, Bd. II., Heft 2. S. 7. ff.

**) Schelling, Philos. Schriften. Bd. I., S. 57. ff.

***) Zeitschr. für spec. Phys., S. 5. Vgl. System des transc. Ideal., S. 24. ff. Ebend. S. 49. ff. Indem Gott durch die unendliche Anschauung seiner sich selbst als sein Grund setzt, ist er das Wesen der Natur, die also nur sein objectives Gegenbild enthält. So hat Schelling allerdings die Natur zum Ausdrucke des Begriffs gemacht, wie Hegel es bezeichnet. Vgl. Vorles. über die Gesch. d. Phil. Bd III., S. 679. Schelling selbst spricht sich ungefähr in gleicher Weise aus, indem er sagt, daß die Natur ursprünglich identisch sei mit der Intelligenz. Vgl. System des transc. Idealism., S. 3. ff.

†) Zeitschr. für spec. Phys. Bd. II., Heft 2., S. 7. ff. Vergl. Neue Zeitschr. für specul. Phys., Bd. I., St. 2., S. 34. ff. Desgl. Welt-

absolute Mikrokosmos, seine vollendete Besonderheit oder die vollendete mikrokosmische Selbstdarstellung. Der Mensch bildet den Mittelpunct der göttlichen Manifestation, des göttlichen Producirens. Im Menschen erlangt daher die Idee ihre kosmische Wahrheit, indem sie sich als selbstvermittelte Vernunftsubjectivität, als Freiheit hat und so bei sich selbst wieder einkehrt*).

Die Philosophie nun als Wissenschaft muß die bezeichnete Absolutheit des göttlichen Ich und seine universelle Total-Identität zur Erkenntniß bringen, also die absolute Vernunft in Allem wissen**). Sie hat daher mit demjenigen Acte anzufangen, welcher schlechthin in sich selbst absoluter Anfang ist***), in welchem also die reine Identität des Subjectiven und Objectiven in der Form der absoluten Ideal-Subjectivität gesetzt ist, d. h. mit dem Acte des Wissens, in welchem das Ich sich als einfaches Princip alles Wissens hat und in welchem es das Object erst producirt. Dieses ist die intellectuelle Anschauung, ein rein unmittelbarer Act des Selbstbewußtseins oder die rein absolute Position des Gedankens, und eben darum der einzig mögliche und wahre Anfang†). Schelling weiset hiermit die Ursprünglichkeit des Begriffes zurück, indem das absolute Princip als solches, oder das absolute Ich als die reine Vernunft und damit als absolute Indifferenz des Subjects und Objects, nach ihm nur in der absoluten Unmittelbarkeit des idealen Anschauens sich vollkommen urgegenwärtig sein kann. Diese absolute intellectuelle oder ideale Anschauung ist daher das noth-

---

seele, gleich von Anfang an mehren Stellen. — Uebrigens erinnert diese Weltauffassung unwillkürlich an den neuplatonischen Standpunct (ὅλον γάρ ἐστιν ἕκαστον etc.). Vgl. oben S. 293.

*) System d. transc. Ideal., Einleitung, S. 3 ff. Vergl. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen. XLVIII. ff.

**) Vgl. Darstellung des Systems der Philosophie, §. 1.

***) N. Zeitschr. für spec. Phys. Bd. I., St. 2., S. 45. ff.

†) Vorles. über die Meth. des akad. Stud., 4te Vorles. System des transc. Ideal., S. 24. ff. Ebend. S. 49. ff. Ebend. S. 63. ff. Vgl. Zeitschr. für spec. Phys., Bd. II., H. 2., S. 1. ff. Und N. Zeitschr. Bd. I., St. 1., an mehren Stellen, so z. B. S. 35.

wendige und eigentliche Organ der Philosophie*). Hiermit erhob sich Schelling über die logische Grundlage hinaus, gerieth aber sogleich in die Unsicherheit und Zufälligkeit des Behauptens und vielfacher imaginativer Vorstellung und stellte sich, wenn auch in etwas anderer Weise, doch im Ganzen auf denselben Standpunct, auf welchem sein Gegner Jakobi stand, dessen unwissenschaftliche Haltung er mit Recht bestritt. Diese Mangelhaftigkeit nun erfassend, suchte Hegel die Absolutheit des Begriffes an die Stelle der Absolutheit der intellectuellen Anschauung zu setzen und so der Schelling'schen Lehre die Form der logischen Entwickelung zu geben und die Nothwendigkeit des selbstvermittelten Fortganges der Idee an ihr selbst aufzuweisen**).

β) Transcendentalismus des absoluten Begriffes.

(Hegel.)

Schelling hatte das absolute Ich als die absolute Idee, welche sich selbst objectiv producirt und so zur weltlichen Selbstoffenbarung wird, darstellen wollen, war dabei jedoch

*) Zeitschr. für spec. Phys., Bd. II., Heft 2., S. 1. ff. Vgl. Meth. d. akad. Stud., 1ste Vorles.

**) Vergl. außer Anderem Hegel's Vorl. über d. Gesch. d. Philosophie, Bd. III., S. 683. Auch ebendas. S. 662. u. 663. — Wenn es ebendaselbst S. 665. heißt, Schelling habe dem transcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben, und hiermit ausgedrückt werden soll, als sei der absolute Idealismus Schelling's und also auch der Hegel's selbst über den Transcendentalismus hinausgegangen, so ist diese Ansicht nicht ganz zutreffend, indem, wie schon oben mehrfach bemerkt worden, in diesem neuen idealen Absolutismus dem antiken, z. B. dem stoischen, sowie dem neuplatonischen gegenüber nicht nur der absolute Anfang von der absoluten Ideal-Ichheit genommen wird, namentlich bei Schelling, sondern auch das Moment der Selbstentäußerung der Idee zur Natur und die Rückkehr derselben aus dieser Selbstäußerlichkeit zu sich und damit ihr Gelangen zum absoluten Selbstbewußtsein wesentlich auf das Princip der absoluten Subjectivität und ihrer Apriorität hinweist. Dabei soll nicht in Abrede gestellt werden, daß diese äußerste Grenze des Transcendentalismus an den absolut-objectiven Idealismus streift und in denselben mehr oder minder hinüberschwankt.

auf dem Boden der absoluten Unmittelbarkeit der urthätigen Identität stehen geblieben, so daß der ideelle Selbstproceß, die unendliche Selbstbestimmung der ideellen Absolutheit in ihrer absoluten Totalität, nicht zur begrifflichen Universalität vermittelt, oder die Systematisirung der Idee zur Welttotalität in ihrer Nothwendigkeit nicht aufgezeigt wurde. Es fehlte somit die eigentlich logische Construction der Idee. Diese suchte nun Hegel zu geben und auf solche Weise die Schelling'sche absolute Anschauung auf den absoluten Begriff zu bringen. Die Hegel'sche Philosophie ist daher nach ihrem historischen Verhältnisse im Allgemeinen zu charakterisiren als der Versuch, den absoluten Ideal-Transcendentalismus Schelling's zu logisiren, d. h. hier, ihn in seinem Selbstbestimmungsprocesse als seine eigene Nothwendigkeit aufzuweisen. Hegel will zeigen, daß Alles, was ist, der Begriff ist, aber der Begriff in seinem eigenen Begreifen, in seiner Identität mit der concreten Einheit des Seins, darin also wahrhaft absoluter Begriff, daß er aus sich die logischen Bestimmungen producirt, welche die Bestimmungen der Dinge selbst sind und zugleich die Definitionen des Absoluten*). Der Begriff in diesem seinen Selbsterkenntnißprocesse ist so nach Hegel das unruhige Ich, das Sichselbsterfassen des Geistes als Subject. Dieses zu erkennen und demnach das Sichselbstbegreifen des Begriffes zu vollbringen, ist Aufgabe der Philosophie**).

Mit Hegel kehrt daher der Transcendentalismus zu seinem Anfange zurück, welchen er in der logischen Urform bei Carteſius gesetzt. Hegel's ideologischer Transcendental-Abso-

*) Encyklop. d. ph. Wiss., S. 99. (§§. 84. u. 85.), 3te Ausg. Ebend. S. 593.

**) Hegel deutet auf sein Verhältniß zur Schelling'schen Schule außer Anderem selbst mit folgenden Worten hin: „Statt aber im Begriffe zu bleiben und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, sind sie (nämlich die Schellingianer) auf das entgegengesetzte Extrem des ruhenden Anschauens verfallen, des unmittelbaren Seins, des fixen Ansich." S. Vorles. über d. Gesch. d. Philos., Bd. III., S. 681., 1. Ausg. Ebendas. S. 689. Vgl. Encyklop. d. philosoph. Wiss., S. 7. (§. 6.) ff. S. 218. und 219., desgleichen S. 597. (3te Ausg.). Phänomenologie des Geistes, Vorrede.

lutismus ist nur die vollkommene Consequenz des logischen Subjectivismus des Cartesius, die in dem Begriffe der absoluten Subjectivität vermittelte Synthesis des Transcendental-Gedankens überhaupt, welcher in dem cogito, ergo sum seine Thesis hat. Von diesem Gesichtspuncte aus muß Hegel's Philosophie allerdings als das eigentliche Resultat des bisherigen Ganges der neueren Philosophie, als ihre extreme Spitze, darum aber auch als der Wendepunct für eine neue Richtung angesehen werden.

Näher nun läßt sich die philosophische Stellung des Gedankens bei Hegel in folgender Weise bezeichnen.

Die Idee ist die Wahrheit und alles Wahre die Idee (Alles ist vernünftig). Dieses muß bewiesen werden, kann es aber nur durch die Idee selbst, d. h. durch ihre eigene Wesenthätigkeit, in ihrem reinen eigenen Elemente, welches das Denken ist; denn so allein vermittelt sich erst die Idee zu ihrer wahren Selbstheit, zu ihrem absoluten Begriffe, wird identisch durch sich mit sich, oder zum freien concreten Gedanken, welcher so die Wahrheit der Idee an ihr selber ist und damit das Absolute*). Die Philosophie soll diesen Fortschritt der Idee zur wahren Form ihrer Absolutheit darstellen, also das Wesen und die Bestimmungen des Vernünftigen in Allem aufweisen und so den Gedanken oder Begriff mit der Wirklichkeit aussöhnen. Sie ist in ihrer geschichtlichen Fortbewegung der Weltgeist selbst, insofern er sich als absoluten Geist erfassen und alle Gegenständlichkeit aus sich erzeugen will**). Da somit die wahre Gestalt der Philosophie die Wissenschaftlichkeit ist, d. h. da die Wahrheit nur in dem sich selbstbegreifenden Begriffe allein ihre Existenz haben kann, so ist es nothwendig, daß sich die

*) A. a. O. S. 683. ff. Vgl. hiermit Encyklopädie d. philos. Wiss., S. 21., 3te Ausg.

**) Vorles. a. a. O. S. 684. ff. Besond. S. 689. ff. Encykl. S. 593., 597. (§. 574.) und S. 598. (§. 577.). „Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft." Philos. des Rechts. Vorr., S. XXI. „Das philosophische Wissen des Geistes ist seine wahrhafte Existenz." Vorles. über d. Gesch. d. Philos., III., S. 690.

philosophische Methode mit der Methode der Sache selbst identificire*). Dieses kann nur durch die immanente Dialektik geschehen, oder durch die subjectiv-objective Denkbewegung, indem nämlich das subjective Denken sich ganz in die Objectivität des Begriffes der Sache versetzt, um so den Gedanken als die Sache und die Sache als den reinen Gedanken zu bestimmen, oder um aus dem Begriffe die Wahrheit zu erweisen und den Proceß des Seienden, oder die Dialektik des Gegenstandes, in der Einheit mit der dialektischen Denkbewegung hervorzustellen. Diese subjectiv-objective Dialektik ist daher die Dialektik des Begriffes selbst**). Es kommt nun bei dieser speculativen Dialektik darauf an, einen absoluten Ausgangspunct zu setzen, welcher als solcher der abstracteste und allgemeinste Begriff selbst sein muß, weil Alles nur der Begriff ist und also auch das Sichselbstbegreifen des Begriffes nur mit sich anzufangen hat. So allein kann der Begriff durch den Proceß an ihm selber oder dadurch, daß er ein Sich-Urtheilen ist [indem er sich selbst nur giebt, was er an sich selbst hat***)], wahrhaft absolut an und für sich sein. Er setzt in diesem Fortschritte sein Ansich als sein Fürsich; er bewegt sich fort in seiner Identität mit der Natur der Sache und ist so ebenso sehr diese als die Thätigkeit des Erkennens, die Selbstbethä-

*) Encykl. der philos. Wiss., Vorrede zur ersten Ausg., S. XXXIV. Ebendas. S. 221. (§. 243.), 3te Ausg.

**) Encykl., S. 221. (§. 243). Vgl. Logik, Bd. I., S. 35. Obwohl Hegel in seiner Encyklopädie, S. 96. (§. 81.) das eigentlich dialektische Moment zunächst in die negative Vernünftigkeit setzt, d. h. darin, daß die abstracte Gegensätzlichkeit und Isolirung der Bestimmungen, das Festhalten ihrer endlichen Selbstheit aufgehoben wird, und so das Endliche sich an sich selbst negirt, worauf alsdann das eigentlich Speculative oder Positiv-Vernünftige die Auffassung der Einheit in dem Processe der Aufhebung, die Erkenntniß des Uebergehens der unterschiedenen Bestimmungen oder die Affirmation der vermittelten Einheit des Endlichen und Unendlichen sein soll, so kann doch nach mehrfachen Erklärungen Hegel's selbst die ganze Methode als die immanent-dialektische, als speculative Dialektik bezeichnet werden. Vgl. z. B. Vorles. über d. philos., Bd. III., S. 662. Encyklop., S. 219., besonders S. 221. (§. 243.), S. 598. (§. 577.).

***) Encykl. S. 598. (§. 577.).

tigung der an und für sich seienden Idee als des absoluten Geistes*). Die äußerste Abstraction aber des Begriffes an ihm selbst ist das reine Sein. Dieses ist daher das erste Selbstprädicat des Absoluten (der Idee), und die erste Definition des Absoluten ist die, daß es das Sein (schlechthin) sei**). Von dieser begrifflichen absoluten Abstraction der Idee an sich selbst, in welcher sowohl der reine Gedanke als auch das unbestimmte einfache Unmittelbare zusammenfällt, muß daher ausgegangen werden, und der weitere Fortschritt der Idee in ihrem Sichselbstwissen ist nur der consequente Fortschritt des Denkens in der Bestimmung dieser Allgemeinheit, so daß ihr absolutes Sich-Selbstwissen die in ihrer Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit, das Wissen des absoluten Seins von sich selbst ist, oder die zu ihrem vollen Selbstbewußtsein vermittelte und darum die wahrhaft concrete mit der Wirklichkeit identische Vernunft, der absolute Begriff alles Wirklichen, der sich in seiner Identität mit der Wirklichkeit erfassende absolute Geist***). Das endliche Selbstbewußtsein erscheint so mit dem absoluten ausgeglichen, der Geist ist zu seiner wahrhaften Existenz gelangt, der endliche Geist erkennt sich im absoluten†). Der Geist (die Idee) hat sich aus seinem Ansich selbst heraus producirt als sein Anderes in der Natur und als sein eigenes subjectives Bewußtsein (in Staat, Kunst, Geschichte, Geist im engeren Sinne), dort sich als bewußtloses, hier als bewußtes Thun setzend. Er hebt sodann, vollständig in sich zurückkehrend, die Entzweiung dieser Subjectivität und Objectivität an sich auf in der Philosophie, als dem vollständigsten Schlusse, so daß er eben in der Philosophie seine absolute Gegenwart und Wahrheit gewinnt, weil hier der Gedanke als sein eigenes Resultat ist, der Gedanke

*) Encykl., S. 221. (§. 243.). Ebend. S. 598. (§. 577.).

**) Encykl., S. 100. und 101. (§. 86.).

***) Encykl., S. 597. (§. 574.), verglichen mit S. 567. (§§. 553. und 554.), S. 598. (§. 577.). Vorl. über d. Gesch. d. Philosoph., S. 690.

†) Vorl. S. 690. und 691.

in seinem Beisichsein zugleich das Universum umfaßt, es in seine Geistigkeit verwandelnd und als geistige Wesenheit setzend. Die Philosophie stellt auf diese Weise den Proceß des Absoluten an ihm selber dar, damit den Proceß des Göttlichen, so daß Gott ihr Resultat bildet, und sie das wahrhaftige Absolute, das Göttliche selbst ist*).

Es kann nun wohl hier nicht der Ort sein, jenen Proceß der Idee oder jenes Selbstbegreifen des absoluten Begriffes im Besonderen zu verfolgen, also nachzuweisen das Continuum in der Production der logischen Bestimmungen, des Sich-Urtheilens des Begriffes, oder das Continuum des Fortschrittes und Werdens des Absoluten aus seinem Ansich zu seinem Fürsich (Vorl. über Philos. d. Rel., Bd. I., S. 18.), durch alle Stufen der trinitarischen Selbstbestimmung bis zum dreieinigen Gotte hinauf. Nur kurz angedeutet mag dieses Trinitäts-Verhältniß seinem Grundbezuge nach hier erscheinen. Es ist eigentlich darin bestimmt daß die Idee zuerst in ihrer abstracten Apriorität oder im Elemente rein logischer Allgemeinheit des Gedankens gefaßt wird, daß sie sich sodann besondert, sich zur endlichen Wirklichkeit oder zur Weltdaseinlichkeit entläßt, d. h. zum Unterschiede der Subjectivität und Objectivität bestimmt oder sich in der Endlichkeit des Geistes und der Natur verleiblicht, die Form der Vorstellung annimmt, jedoch nur, um aus dieser Verendlichung oder aus diesem Andersein zu sich selbst durchzudringen, um durch Aufhebung des Besonderen an sich zu sich selbst zurückzukehren und sich als den absoluten Geist, als die Einheit des endlichen und unendlichen Geistes, als die absolute Subjectivität zu wissen. In der Anwendung auf die christlich-theologische Weltanschauung bildet die erste Stufe das Reich des Vaters, die zweite das des Sohnes, die dritte das des Geistes. In diesem Trinitätsverhältnisse entfaltet der absolute Geist sein ewiges Thun und Leben, hat er sich als seinen

*) Encykl., S. 576—579. (besonders §. 571.). Ferner S. 597 — 599. (vergl. mit der ersten Ausg. gegen Ende). Vorl. über die Gesch. der Phil., S. 684., 689. und 690. Vorl. über Philosophie der Religion, Bd. I., S. 16. und 18. Bd. II., S. 151.

Anfang und sein Ende, als seinen Grund und sein Resultat*).

Will man nun diese Philosophie durch einen allgemeinen Ausdruck charakterisiren, so könnte man sagen, sie sei der Pantheismus der absoluten Subjectivität, hiermit eben absoluter Transcendentalismus in der Form des absoluten Begriffes. Ob und inwiefern diese Form des absoluten Transcendental-Idealismus mit sich selbst consequent entwickelt sei, ob und wie sie in der vorgeblichen Methode immanenter Dialektik wirklich die Wahrheit der Identität des Subjectiven und Objectiven in ihrer Nothwendigkeit aufweise, diese und ähnliche Betrachtungen können nicht wohl in den Kreis der gegenwärtigen Darstellung eintreten**).

---

*) Besond. Vorl. über d. Philos. d. Rel., Bd. II., S. 177. ff. Vergl. Encyklop., S. 218 — 222. und S. 577 — 578. 3te Ausg.

**) Als entschiedene Negation gegen den transcendental-idealen Absolutismus stellt sich die Philosophie Herbart's dar, welche es als ihre Aufgabe ansieht, einen höheren Realismus, d. h. einen Realismus, der gleichsehr über der gewöhnlichen Erfahrungsvorstellung gelegen, als von der transcendental-subjectiven Production unabhängig sein soll, zu begründen. Dieses soll geschehen durch eine Ontologisirung des Kantischen Transcendentalismus, oder dadurch, daß das von Kant behauptete Ansich der Dinge festgehalten, mit der Erscheinung streng verbunden gedacht und näher bestimmt wird. (Herbart, Einleit. in d. Philos., S. 229., 2te Ausg.). Die ontologische Basis suchte Herbart in der Leibnitzischen Monadologie. So will seine Lehre, nach der Aeußerung von Freunden des Systems selbst, auch wohl als ein vollendeter, gereifter Leibnitzianismus gelten. Zum Ausgangspuncte wird die empirische Gegebenheit genommen, so daß die Widersprüche im Gegebenen ebensosehr die Veranlassung der Philosophie sind, als ihre Auflösung und Ausgleichung das Ziel derselben bildet. Oder, die eigentliche speculative Philosophie hat die Bestimmung, die Begriffe, welche die Erfahrung ihr aufdringt, denkbar zu machen. Die Grundauffassung ist nun die, daß das ursprüngliche, jenseits der empirischen Thatsächlichkeit gelegene Wesen in einfachen qualitativen und an sich selbstständigen Realen besteht, welche als das eigentlich Seiende ebenso viele absolute Positionen sein müssen, weil das Sein überhaupt nur als absolute Position zu denken ist (Herbart, Metaph., Th. II., S. 96. ff.). Diese Reale sind in ihrer reinen Selbstständigkeit ohne Trieb, sich aufeinander zu beziehen, haben also keinerlei objectiv strebende Selbstthä-

So vollendete sich denn der absolute Transcendentalismus, welcher mit dem absoluten subjectiven Formalismus bei Kant begann, zu der absoluten subjectiven Productivität Fichte's fortschritt, mit Schelling in den Entwickelungsproceß der absoluten Identität überging, und endlich in Hegel's Lehre

---

tigkeit, sondern verhalten sich bloß negativ zu einander, d. h. sie können wegen ihres zufälligen Beieinanderseins und wegen ihres ursprünglichen Unterschiedes mit einander in Widerstand gerathen, dessen Resultat Selbsterhaltungen gegen Störungen bilden. Hierauf muß nun alle Wirklichkeit zurückgeführt werden. Das Geschehen und die Veränderung afficirt die Ursprünglichkeit des Seienden (der einfachen Substanzen nicht). Im Reiche des Seins giebt es gar keine Ereignisse und kann es keine geben; alles Geschehen bezieht sich vielmehr nur auf das negative Verhalten und Bestehen der Reale gegen einander. Alle empirischen Erscheinungen beruhen bloß auf einem Wechsel der Gemeinschaft, des Zusammenseins der ursprünglichen einfachen Qualitäten oder realen Monaden. Auch die Seele ist ursprünglich ein solch einfaches Real, und das Seelenleben gleichsam die Summe aller Selbsterhaltungen, zu welchen die Seele wegen ihres Begegnens mit objectiven Realen genöthigt wird. Der wesentliche Unterschied zwischen Herbart und Leibnitz ergiebt sich von selbst. Herbart's Lehre ist ein abstract-compositiver Physicalismus, während Leibnitz's Monadologie ihrem eigentlichen Wesen nach ein speculativ-constructiver Idealismus ist. Dieses System mußte seiner Grundauffassung nach sich von den herrschenden Ideen der jetzigen Gegenwart abwenden, da es, obwohl sich zum Theil an Kant lehnend, doch gleich anfangs aus dem organischen Verlaufe der durch diesen gesetzten philosophischen Metamorphose hinausgetreten war und in einer Art stolzen Isolirung sein abstractes Bewußtsein ausbildete. Wenn übrigens Scharfsinn und kritische Negativität gegen Fremdes, im Bunde mit tüchtiger Kenntniß und empirischer Bestimmtheit, treffliche Bedingungen philosophischer Wissenschaftlichkeit sind, wenn zugleich einzelne bedeutsame Gedanken und fruchtbare Ansichten auf speculative Würde Anspruch machen können, wenn eine charakteristische, obwohl meist künstliche Consequenz, von logischem Ernste getragen und durchdrungen, an sich einen höheren Werth haben muß als leichtsinniges Systematisiren oder breite Oberflächlichkeit eines leeren Raisonnements, so darf Herbart allerdings Rang und Stand unter den bedeutenden Philosophen der Mitzeit ansprechen, und schwerlich werden Unbefangene ihm diese Ehre und sein bezügliches Verdienst schmälern wollen. Neben Herbart ist namentlich aus dem Gesichtspuncte der anti-absolutistisch-idealistischen Polemik Trendelenburg mit seinen logischen Untersuchungen zu erwähnen.

sich zur absoluten Systematik der logischen Subjectivität bestimmte. Der philosophische Beruf der Gegenwart scheint der zu sein, die mannichfaltigen Bestimmungen, welche sich der freie Gedanke in der Consequenz seines Fortschrittes gegeben hat, unter verschiedenen Gesichtspuncten auf einander zu beziehen, hiermit die speculativen Resultate in möglichster Vielseitigkeit darzustellen und dadurch die Idee, das freie Selbstbewußtsein des Geistes, in den positiven Wissenschaften wie im Leben, in der Kunst und Religion zu ihrem bestimmten Dasein zu vermitteln, überhaupt die Freiheit des Geistes in alle Gebiete des menschlichen Daseins einzuführen und darin zum Principe und Wesen zu machen, auf diese Weise zugleich eine neue reiche Entwickelung des speculativen Denkens vorzubereiten, eine neue philosophische Zukunft zu begründen.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Berichtigungen.

Die eigentlichen Druckfehler, deren sich besonders in den griechischen Noten mehre finden, mögen unbemerkt bleiben, indem der kundige und gefällige Leser sie leicht selbst sich verbessern wird; dagegen dürften einige wenige Berichtigungen, welche die Sache selbst näher angehen, wohl nöthig sein.

S. 7. In der ersten Note Z. 1. l. „ebenberührte" statt vielbesprochene.
= 10. In der Note Z. 1. l. hinter vergleichen „einerseits" und ebendas. Z. 2. „andererseits" st. oder besser noch.
= 114. In der Note Z. 4. v. oben l. „bezeichnet Aristoteles das ἓν des Anaximander zugleich als das Princip des Gegensatzes im Unterschiede von dem ἓν καὶ πολλά, welches er Anderen, z. B. dem Empedokles und Anaxagoras, zuschreibt."
= 115. In der zweiten Note Z. 3. v. o. l. hinter Arist. l. c.
= 121. In der dritten Note Z. 2. v. u. l. „ἀριθμήτων" st. ἀριθμῶν.
= 123. In der dritten Note Z. 3. v. u. l. st. carminum reliqq. „Philos. graec. vet. reliqq."
= 125. In der zweiten Note Z. 2. v. u. l. „Xenophanes" st. Xenophon.
= 126. In der ersten Note ist zu streichen id. adv. Math. etc. Dagegen ist dieses Citat auf S. 127. in die zweite Note zu setzen.
= 138. Z. 5 v. o. l. „von der Stellung dieser Philosophen" st. von ihrer Stellung.
= 151. Z. 2. v. o. l. hinter derselbe „ein" Ebendas. Z. 13. v. u. l. „und" st. in.
= 155. In der vierten Note Z. 1. v. o. ist „letztere als das" zu streichen, dagegen in Z. 2. hinter das z. l. „das letztere als das"
= 177. Z. 12. v. o. l. „zu" st. in.
= 205. Z. 6. v. u. l. „Urgedachtheiten" st. Urgedanken.
= 207. Z. 9. v. u. l. „als die hervorbringende Ursache" st. als die hervorgehende.
= 219. In der Note Z. 15. v. o. l. hinter mit der „ursprünglichen und schlechthinnigen."
= 221. In der zweiten Note Z. 4. v. o. l. hinter seqq. „l. VII."
= 242. In der ersten Note Z. 1. v. u. l. „in das" st. in dem.
= 231. Z. 3. v. o. l. „jenes" st. dieß und „Sinnlich-Unterschiedliche" st. Sinnlich-Vorzügliche.
= 239. Z. 2. v. o. l. „die" st. der.
= 240. sind die zwei Noten in eine zusammenzuziehen.
= 247. ist das sich zu streichen.
= 305. Z. 15. v. u. l. „Philonischen" st. philosophischen.
= 313. Z. 1. v. o. l. „Alles" st. es. Ebendas. in der ersten Note l. hinter 6 „l. 3. c. 6 und 7."
= 320. Z. 11. v. o. l. st. Unendlichkeit „Grenze"
= 333. Z. 6. v. u. l. st. der „des"
= 335. Z. 8. v. u. l. st. aprioriſch-ideale „apriorische."
= 343. Z. 5. und 6. v. o. ist „der Verstand in Allem (intellectus omnium)" zu streichen.
= 345. Z. 16. v. u. l. st. letzteren „letztere."
= 347. Z. 1. v. u. l. st. heben „haben."
= 351. Z. 6. v. u. l. st. ließ „läßt."
= 386. Z. 16. v. o. ist der Satz: „Was Cardanus nur angedeutet u. s. w." zu streichen.
= 416. Z. 6. v. u. l. hinter „geht" nicht.
= 448. Z. 3. v. o. hinter „Idee" ist der Satz: „Schelling's Speculation u. s. w." zu streichen.

LIBRARY OF CONGRESS
0 029 549 273 9